المرتضى
للكتب السودانية

الإسلام الباطني في السودان
حركة الزبالعة

محاسن زين العابدين عبد الله



الحضارة للنشر





محاسن زين العابدين

- بكالوريوس الشرف في التاريخ جامعة الخرطوم ١٩٧٩ .
- دبلوم الإدارة العامة معهد الإدارة ١٩٨٠ .
- ماجستير الإدارة العامة جامعة الخرطوم ١٩٩٠ .
- ضابط إداري بمجالس الحكم المحلي بالخرطوم ١٩٨٠ – ١٩٩٠ .
- محاضر بجامعة أم درمان الأهلية ١٩٩٠ – ١٩٩٥ .
- العمل لدى مؤسسة قطر للتربية والعلوم وتنمية المجتمع منذ العام ١٩٩٦ وحتى تاريخه (باحث وأمين مجلس الأمناء ثم رئيسا لقسم السياسات والمتابعة).
- المشاركة في العديد من المؤتمرات وورش العمل.
- لها العديد من الأبحاث وأوراق العمل.
- ناشطة في العمل العام وفي مجال تنظيمات المجتمع المدني.

Designed By: Hussein Mohy

الإسلام الباطني في السودان
حركة الزيالعة

محاسن زين العابدين عبدالله

من إصدارات مكتبة المرحوم جعفر حسن عباس العامة
مشروع المعرفة للجميع

محاسن زين العابدين عبدالله: الإسلام الباطني في السودان
حركة الزبالعة

الحضارة للنشر
٧ شارع أبو السعود ـ الدقى ١٢٣١١ ـ القاهرة

Al-Hadara Publishing
7 Abou El-Seoud Street
Dokki 12311, Cairo, Egypt

Tel.: (20-2) 3761 94 39
Mobile: (20-122) 316 48 67

E-mail: ask@alhadara.com
E-mail: hadara@idsc.net.eg
www.alhadara.com

الطبعة الأولى: يوليو ٢٠١٢

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٣٨٧ / ٢٠١٢
I.S.B.N. 978-977-476-135-2

الإسـلام الباطـني في الـسـودان
حـركـة الـزبالـعـة

محاسـن زين العـابدين عبدالله

إهـــداء

إلى كل من علمني حرفا ودرسا في الحياة..

وإلى أحبائي الذين زينوا لي الدنيا ورحلوا تاركين آثارهم كما زاخرا من الجمال..

شيخنا التقي الورع السمح الشيخ زين العابدين بن الفكي عبد الله..

عزيزة النفس جميلة الخلقة والأخلاق الحاجة نفيسة محمد خير..

والنبيل الجميل جعفر حسن عباس الذي آثر المغادرة مبكرا..

وإهداء خاص لإبني وضاح جعفر حسن عباس.

شكر وتقدير

منذ ما يقارب ثلاثة عقود، بدأت في البحث عن حقيقة الزّبالعة. وكان أولّ ما قمت به، جولاتٌ ميدانيّة بمعيّة الدكتورعبد الله علي إبراهيم، ورفقة الباحث المرحوم الطيب محمد الطيب في منطقة الجزيرة، وعلى وجه التّحديد ضاحيتي حنتوب وأبو حراز والقرى المجاورة لها.. لقد كانت بحقٍّ جولاتٍ ورحلاتٍ جدّ ممتعة، إلى مناطق أحفاد الزبالعة في المناطق الممتدّة على طول النّيل الأزرق، ابتداءً بود مدني وضواحيها، مرورًا بسنّار والحاج عبدالله، إلى مدينة سنجة وما حولها. استقبلني أتباع وخلفاء الزّبالعة بحفاوةٍ بالغةٍ تجسّد فيها كرم أهل البادية.. حيث لم يُخفوا سعادتهم ورغبتهم في الإفصاح لأجل التّوثيق لتلك الجماعة.. لقد استغرقت رحلتي إلى المنطقة المذكورة، الأسبوعين الأخيرين من شهرأبريل لعام ١٩٨٢، ولا أدري أين يكون هؤلاء الآن؟ وأشعر بالتقصير حيال متابعة رواياتهم الشفهية على أهميتها الشيخ النور بن الشيخ أحمد بن الشيخ البدر بن الشيخ الزاكي بن الشيخ فارس بن الزين بن سرور بن عامر بن أدم خليفة الزبالعة حينها بقرية الجزائر، والشريف الإمام بن الشيخ البساطي بن محمد بن البساطي خليفة الزبالعة في ذلك الوقت بقرية خدر، السيد العجبة محمد احمد حفيد الشيخ أبكر مؤسس الطريقة، وقد تخرّج هذا الأخير في جامعة الخرطوم، وعمل موظّفا بوزارة الخدمة العامّة والإصلاح الإداري. وممّن قابلت، السيّدة فاطمة بت أحمد ود خدر ود أحمد ود النّور من حلّة خدر بتاريخ ١٩٨٢/٤/٢٤. كما تتالت لقاءاتي، من لدن السيّد نايل ود الملك حسن عدلان، إلى شرف الدّين المبارك، وعثمان السّنوسي من سنجة، فالعابد متولي التّجاني بمدينة سنجة.. هؤلاء قابلتهم جميعًا في يومي ١٨ و١٩/٤/ ١٩٨٢، ومن بعدهم: الشيخ الخير من قرية ود بريمة، والشيخ إدريس مصطفى الأزرق بمدينة سنجة ١٩٨٢/٤/٢٠، والشيخ الشريف النور ود الشريف محمد الأمين الخاتم، والشيخ فرح القاسم ود الجيلي من قرية كساب الجعليين بالقرب من سنار، وقد زرناه في ١٩٨٢/٤/١٥، وعبدالله عامر الزين من كنانة البليلاب، والنّعيم ود يحي من عمارة فقدة قرب الحاج عبدالله، والطيب البشير موظف بالمعاش كناني من سنجة، والأمين بابكر المصباح من قرية الرّبوة، ويوسف حسين من الشّكّابة، والشّيخ محمد عبدالله من سنجة، والشيخ التّوم ود بانقا، والشّيخ الرّضي ود الضو، والسّادة العركيين ممّن هم في معيّة شيخهم عبدالله بن يونس العركي بقرية أبوحراز.. والشريف الهندي وأتباعه في المنطقة،

وهنالك آخرون كثر لم تسعفني الأوراق القديمة في تبيّن معلوماتهم بشكل دقيق، فآثرت إبعاد أسمائهم، فلهم جميعا الشكر والتجلة على استقبالهم وسعة صدرهم وحفاوتهم.

جزيل شكري، أسديه لأستاذي الدكتور عبدالله علي إبراهيم، أدام الله ظله. وعظيم تقديري، أوليه لأستاذي الباحث العالم الطيب محمد الطيب، طيّب الله ثراه.. إذ رافقاني في رحلة البحث الميداني. وكان لرفقتهما وتوجيههما دور كبير في متعة البحث، فكلاهما باحث مغرم بالتّراث وبالحكي. وجميل عرفاني، أزجيه لأستاذي الدكتور محمد سعيد القدّال طيّب الله ثراه، بقدر ما ساهم في مراجعة هذا البحث. وعزيز امتناني أوفيه للدكتور بشير إبراهيم بشير رحمه الله رحمةً واسعة.

وإن أنسى لا أنسى يد الفضل التي أولانيها الأخ الكريم، زميلي محمّد عبّاس، الذي استضافني بين أسرته في مدينة سنار، ويسّر لي أسباب التنقل في المنطقة.. وشكري يمتد لزملائي من الضباط الإداريين بمدينة مدني فقد كان لمساندتهم دور كبير في تيسير التنقل والمقابلات بين مسائد المنطقة في منطقة أبو حراز والمناطق حولها امتدادا حتى الحاج عبد الله وغيرها، كما أشكر كل من قرأ وراجع هذا البحث: الأخ الفاتح عابدين السيد الأمين كاكوم والأخت سيزا الطاهر.

محاسن زين العابدين عبدالله
الدوحة ٢٠١١

الزبالعة: من شخير التاريخ إلى صحوه

عبد الله علي إبراهيم

لا أعرف من بين الكتب من أرضى خاطري حتى بين كتبي مثل هذا الكتاب الذي بيدك أيها القارئ. فقد كان لي بعض فضل وجوده. وسرني لأنه أحسن إلى سمعة جماعة أبي جريد الصوفية التي اشتهرت بين خصومها بـ"الزبالعة" وساء ذكرها. وهي الجماعة التي نشأت في أوائل القرن السابع عشر الميلادي في قرى النيل من حول مدني وباديتها. وكنت أقرأ عن الطريقة اتهامات لها برقة الدين والفجور ما لم ينهض عليه دليل. واستهجنه. وكنت فرغت من التقعيد لنقض مثل هذا التاريخ المجاني خلال رسالتي للماجستير في التاريخ الشفاهي التي صدرت لاحقاً في كتاب بعنوان "فرسان كنجرت: ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر" (١٩٩٦). ففيها وجدت المؤرخين يأخذون برأي المهدية في خروج الكبابيش عليها وهو الكفر. وأتيح خلال عملي الميداني مع مؤرخي الحقل، مؤرخي الكبابيش، أن أعرف أن ل"عصيانهم" وجهاً آخراً لم يكترث له المؤرخون والتزموا بما وجدوه في أرشيف المهدية التي هي بالطبع سيئة الظن بمن قاوموها. ودعوت في ورقة قدمتها للمؤتمر المئوي على مرور ذكرى المهدية (١٩٨١) إلى وجوب اعتبار مشروعية المعارضة للمهدية. ويستوجب هذا غشيان أرشيف السودانيين التاريخي الشفاهي بعد العكوف على دفاتر المهدية.

جاءتني، وأنا على هذا المزاج التاريخي المُستنفر، المؤلفة، السيدة محاسن زين العابدين، في نحو ١٩٨١ تستشيرني في موضوع لكتابة ماجستير في التاريخ من كلية الآداب بجامعة الخرطوم. وقلت لها بلا تردد "الزبالعة" لأنه سيلقي عليك تحدياً لا أعرف أن يلقيه سواه. فقد اكتنفهم ما اعتقدت أنه سوء فهم عظيم يشحذ الآلة القصوى في المؤرخ في التزام الحقيقة من جهة سعة الاستقصاء وانضباط المنهج وسماحة الخاطرة. وسيجعل تجربة الباحث الأكاديمي الأولى لا تنسى ولبنته الأولى في وظيفة ناجحة في طلب المعرفة.

وعلمت لاحقاً عني كمؤرخ "راجل" (من يسير على رجليه في معنى الكدح لا "راجل" (الرجل) ما لم أعلم يوم جاءتني محاسن. فكنت تجاذبت الحديث مع الأستاذ

الطيب صالح على هامش مؤتمر الجمعية الدراسات السودانية بالولايات المتحدة. وبلغنا حديث: "أنت وين في الأهل؟" فقلت له أنا من بدرية قرية القلعة – جلاس والبرصة بريف مروي. فقال: هذا قريب من دار السادة العجيمية. قلت: نعم. وهم المترة (الساقية) التي بعدنا مباشرة على درب الترك، ونحن أهل. قال ربما يفسر هذا نزوعك للخلاف مع المألوف ومفارقة السلطان. قلت له: ربما. غير أنه لم يخطر لي هذا الجذر العجيمي في تكويني الثقافي من قبل. فقد لقي الفقير (وهذا لقبه) (–١٩٥٣) من عنت الختمية الغزيرة المعززة مشاكلا، اتهموه بمثل ما اتهموا الزبالعة من رقة الدين بل بالإنكار وفساد مجالس الذكر. وجريرة الفقير طلبه الولاية والإرشاد من غير إرث. فهو من غمار الناس، ولم يقبل سائر أهله الختمية بذلك وناله من أذاهم الشيء الكثير. واذكر ما أزال طفلاً كيف كان شباب الختمية لقرية القلعة يتوقفون بدقة رياضية عند جامع الفقير في سياحاتهم شمالاً وجنوباً لإحياء ليالي الختمية المحضورة لينشدوا في ما يشبه التظاهرة: "يا منكرين فويلكم عكرت عواصف ليلكم". والمنكر هنا هو الفقير وصحبه (وعرفوا بـ"الإخيان" وهي جمع لتصغير "أخ" "إخيّ") الذين خرجوا على الختمية الجامعة المانعة وسنعود إلى طرف من خبر طريقة الفقير، العجيمية، حين ندخل في جدل أبي جريد وخصومه.

* * *

لم يسبق لغير محاسن ممن كتبوا عن الزبالعة هذا الكتاب الذي شكّ في ما عرف عنهم وهو قديم ومختلط ومستهلك. بمعنى أنه لم يتجدد بكشف من وثائق أو بحث مبتكر. فأنقطع الزبالعة عن نهر التاريخ ليعطنوا في بركته. وصارت "الزبالعة" ومشتقاتها صنوا لرقة الدين بل فساده بالكلية. وتنزل فساد دين الزبالعة المزعوم حتى قال الطيب محمد الطيب إن مذهبهم صار عنوانا له وشاع التحذير من إتباعه في العبارة الدارجة. فأنت تسمعهم يقولون: "يا ولد ما تزبلع، خلي الزبلعة، واحد زبلعي ساكت ما تسمعو كلامه". وتسرب هذا الظن السيء في الزبالعة من الخاصة للعامة. فقد وردت "زبلعة" في كتاب "طبقات ود ضيف الله" أكثر من مرة. فمن المشايخ من سلك الناس طريقه وأمرهم بترك الزبلعة. وأشار ود ضيف الله، مؤلف الطبقات، بأنهم "كهنة وسحرة". والطريقة عند إبراهيم صدّيق، الذي نشر "طبقات ود ضيف الله" في الثلاثينات، عنوان لعدم الاستقامة والشعوذة واستعمال التكهن، وسلوك الطريق التي لا ترضي الله سبحانه وتعالى بترك

أوامره واجتناب نواهيه. وشاع عنهم أنهم فساق يعملون المناكير ويبيحون الفحشاء مع النساء، وشاع عنهم أنهم "العكليتة" وهم قوم بغاة غصاب خارجون عن طاعة الحكام في السودان شأنهم النهب والله أعلم". أما نعوم شقير، الذي هو العمدة في كتابة التاريخ أو قراءته لمن لا يحسنون غير العربية، فقال عنها إنها خارجة عن الدين الإسلامي لا تعرف غير أبو جريد نبياً، ولا تؤمن بختام النبوة لسيدنا محمد "ص"، ويذكر بأنهم يجتمعون للأذكار مساء كل أحد وثلاثاء ويرددون في أذكارهم "لا إله إلا الله أبو جريد نبي الله".

ولا أعرف مؤرخاً تضايق من موضوع درسه مثل محمد عبد الرحيم. فالزبالعة عنده ثمرة بغيضة لحقيقة أن السودان "مثوى للترهات ومستودعاً لغريب الخزعبلات". فشيخهم، أبو جريد، من جماعة كنانة، كان "أمياً لا يعلم شيئاً ولكنه ذو دهاء وذكاء تظاهر بميله الديني". ولم يتمهل المؤرخ فأتهمه بالفحش. فهو يعقد الذكر "في جنح الظلام" يحضره أتباعه من النساء والرجال ويتواجدون ثم "يطفيء الرئيس المصباح وهناك يأخذ كل رجل التي تليه من النساء حيث يباح لها وطؤها" ثم يتفرقون. ووصف الزبالعة بالضلالة وأنها مثل البابكية المنسوبة إلى بابك الخرمي في أذربيجان. وأباح الحرمات. غير أنه، خلافاً للزبالعة الذين شاع الفساد بينهم بالتراضي، كان مغتصباً. إذا بلغه وجود امرأة جميلة أحضرها فنال حظوة منها أو قتلها. ثم عاد المؤرخ وقال إن للزبالعة أيضاً ليال اجتماع فيها الذكر والفسق. ولفت إلى ثقافة العطر للرجال بينهم فاقت ثقافة نسائهم. فالرجل يصافح الرجل منهم ويستنشق ظهر كفه بدلاً عن تقبيلها. وقال هذا ما أعتاده السادة العلويون في جاوة الأندنوسية وحاربه الأستاذ الداعية السوداني أحمد سوركتي. وأقرب ما اتصل محمد عبد الرحيم بهم هو إيراده مقطع من نغمهم هو: وا وجدي وقت أطرى علي الله. وقال إن ذلك من تشيعهم فيؤلهون علياً كرم الله وجهه. وتحتمل العبارة أن تكون "على الله" أي "لأجل الرب".

واستنفر عداة الزبالعة، في قول المؤرخ، القوم لحربهم وتألف مجلس من العلماء من مثل الشيخ سالم ود رابح الدويحي والفقيه المصري ولد قنديل البديري والفقيه عمر جاه الله. وبرز إلى حرب الزبالعة احمد سليمان (الملقب بقرن العلج) مك الجموعية. ولكنهم قتلوه في وادي الكوب قريباً من محطة الباقير. وقام الملك المحينة في مكانه

فأستنفر القوم فجاءه الجميعاب بقيادة نائل أبي ضفيرة والسروراب والفتيحاب والعبدلاب بقيادة عبد الله ولد عجيب راس تيرة والفونج بقيادة أبو ريدة خميس ورحمة ود رحالة. وانهزم الزبالعة بعد حرب شرسة وطاردهم الخصم حتى نهريّ ستيت وباسلام وجنوب كسلا. ولم يعودوا إلا بعد الغزو التركي في ١٨٢١. وقل أن يكون أمر من اجتمعوا اجتماع الأقوام التي فصلها محمد عبد الرحيم على الزبالعة كله لله. ولم يغمد المؤرخ التاريخ في الحادثة ليردها إلى صوابها في معاش الناس وتدافعهم... لا لاهوتهم. وأغرب محمد عبد الرحيم عن الزبالعة باستعداده الكبير لمقارنتهم بمن اتفق له من الشيع. فبدل أن يرد عنهم ما لا يتفق والحقيقة، متى تحراها مستقلاً عن التقليد التاريخي الذي اكتنفها، زادها إغراباً بمقارنات عقدها مع حركات قال بمماثلتها لها جزافاً مثل البابكية أو السادة العلويين. فلم نعد نعرف ما للزبالعة وما ليس لها.

وليس الزبالعة بسعداء. فقد سنحت لهم فرصة بالقسط التاريخي فأتتهم كغيرها. فقد عالج شقاً من أمرهم الإثنوغرافي المصقع الطيب محمد الطيب من كان شغله قاطبة رد الاعتبار الثقافي والتاريخي لجماعات شقيت ب"الفكرة". والفكرة عندي أن تحيل حياة أناس أو مؤسسة فولكلوراً أي إلى إنتاج يكون تعاطّ الثقافة أو تذوقها في الدرك بالنظر إلى تراتب في الشوكة السياسي. فثقافة ما مثل الثقافة الغربية لا تربي أطفالها بصورة أفضل بصورة مطلقة عن ثقافة شرقية فحسب بل هي الثقافة وما عداها فولكلوراً. فنحن هنا لسنا في موضع مقارنة "ثقافية" مجردة بين سداد أي من التربيتين. فواقع الأمر أن هنا ثقافة لها السلطان قررت بمحض الشوكة أن أطفالها هم الذين يلقون التربية المثلى وما عداهم كأن لم يكونوا. وهذه مادة للحزازة والاستكبار لا مادة للقسط أو النصفة. فالطيب رد الاعتبار لـــ"الإندايةّ"، بار المدن والقرى، المنفية عن جغرافيا المدن وجغرافيها حين كشف عن العوالم الإنسانية الغنية التي تمور فيها، والبشر الشيقون الذين يتخبطون في جنباتها. لقد رد لها هذا الاعتبار حين أخذ القارئ منه فاستصحبها وعلِم منها عن كثب ما كان لا يعلم.

وأحزنني أن الطيب إضطغن كمؤرخ للثقافة على الزبالعة وأخذ عن من سبقوه غالب سوء ظنهم في دين الجماعة ورقته. وسبب حزني أن الطيب كان الوحيد الذي اقترب من الزبالعة وكان بوسعه أن يوثق معرفته بهم بملكاته الإثنوغرافية المتفق عليها.

فقد زارهم في قراهم في ١٩٧٥ عرضاً ولم يأت بسيرة لأي شغل ميداني وسطهم. وربما شغف الطيب بفرح ود تكتوك، الذي كتب عنه كتاباً مشهوراً، ويتداول عنه السودانيون نصوصاً درامية آسرة، شغفاً قيده بوجهة نظره فيهم بحذافيرها. وقال إن فرح كان الجناح الفكري للحملة التي قادها رجال الدولة وأنه لجم نفوذهم. وأنهم استفزوه كلما لقيوه فصبر عليهم صبر ولي على سفهاء. وناظر زعيمهم الشيخ كرين وأورد النص المحفوظ من المناظرة بدا فيه الشيخ فرح في صحيح العقيدة والزبالعة خامسية ضالة:

كرين: نحن لم نخالف السنة والكتاب يا فقير، نحن نصلي ونصوم.
فرح: أريت صلاتكم ما صلاتي، المتروكة للبرد الشاتي (تؤجل متى سقط الجو).

* * *

لم تبتدع محاسن تقليد نصفة الزبالعة من شانيئهم. فقد سبقها إلى ذلك الشيخ خوجلي أبو الجاز بطريقة لبقة لطيفة. فحين ذاع أمرهم وأقض المضاجع كتب الشيخ حمد ود أم مريوم بشكوى لسلطان العبدلاب بقري المحروسة الشيخ عبدالله ود عجيب فحواها أن خوجلي، الذي يعظمه السلاطين ويكرمونه ويحترمونه وينادونه بعظيم توتي وكبيرها، لم يتحرك لمحاربتهم، فكتب ود عجيب لخوجلي يسأله عن صحة الشكوى. فرد الشيخ قائلا: من بعد التحية والتعظيم والاحترام تسألني عن الزبالعة ودخولهم توتي فأقول "عيني ما شافت أضاني ما سديتا أحمد ولدي أكان إزبلع ما خصاني وحمد أخويا ما بكضب".

ربما لم تبلغ محاسن براءة خوجلي الجذرية في "دعه يعيش، دعه يرى" الليبرالية" (وأصل "الليبرالية" الأريحية قبل أن تلتبس اللفظة بالسياسة ومذاهبها). فمحاسن أحياناً تعلق التهمة المأخوذة على الزبالعة كأنها قد تثبت بعد كل هذا الزمن الذي وضعت فيه بيدنا مبحثاً حسن التأسيس في العمل الميداني لم يقبضهم متلبسين بالذنب التاريخي. فكل من كتبوا عن الزبالعة لم يقفوا على أدبهم الذي هو صريح جداً في التوحيد بالله ونبوة صلي الله علية وسلم. فمن نغم مديحهم ما نقلته محاسن:

الله هو الكبير في علاه
هو المعمر الدنيا
أوجد الخلود برضاه

....

النبيان مع الخلفاء والرسول مع القطباء
وصبر على الجاياه
وحمد الله فيما أعطاه
أصبحت قريش مابياه
قالوا ده كلامه براه
سبعمائة سنة وعامه
عاد متين مشاها وجاه

وهذه المقاطع أيضا:

بسم الله للبداية
وبداية مو نهاية
العارف خطاى
بغفر لي أساي
شوقي ولشوقي
شوقي للنبي أي الهيبة
ختم الأنوار
دة سيدي نور طيبة

والكاتبة واثقة من براءة الزبالعة من وصوف الدراجة عنهم متى استعصمت بنصوص عملها الميداني غير المسبوق. فقد خلصت من النظر في هذه النصوص إلى القول "إن معتقدات جماعة الزبالعة لا تخرج في إطارها العام عن الإسلام، بل هي طريقة لها خصوصيتها الموضوعية ضمن الإطار الإسلامي العام".

وطالما توقفت محاسن عن إثبات الإباحة على الزبالعة (دون أن تبرئهم بالكامل)، ورجحت أن بداوتهم وكامل مواطنة النساء في جماعتهم هما ربما من وراء الطعن في خلق الزبالعة الديني، كان يمكن أن ترجيء النظر في الحيثيات حتى تتوافر لها هي أو

لباحث آخر القيام بالأمر على بينة. فقالت إنه ربما أضرت أمية الزبالعة وجهلهم بالدين بقوامهم الديني. ومعلوم أن الطرق سائرها، لتفشي الأمية، قائم على ولاية الشيخ عن المحبين.

والمؤلفة شديدة الاعتقاد، من فوق معرفة بالزبالعة لم تتوافر لغيرها ببراءتهم من مزاعم فساد الدين، إلا أن الشك فيهم يساورها. ونسبت ذلك أحياناً للمتطرفين منهم والانجذاب والجهل بالدين. قالت "وقد تملكتني الحيرة وأنا أستمع لنغم من أنغامهم لأنه يحمل في باطنه نقدا بائنا لبقية الشيوخ"، فهل كان المقصود بالنبي في هذه المقاطع النبي محمد عليه السلام أم شيخهم أبو جريد، وتقول الأبيات:

أنا ببابي للغالي
للنبي جبر حالي
لا فكي ولا قاري
حاشا ما هو عنقالي
لا بيلملم أموالي
وللمضيقة حلالي.

وزادت بأنها نؤكد أن هذه المظاهر سواء كانت فردية أو تصدر عن مجموعة، فإنها لا تنفي رأينا القطعي في أن جماعة أبو جريد هي طريقة تأسست ضمن الإطار الإسلامي، وضمن معطيات ومقومات انتشاره في تلك الفترة، ولم تكن ملة خارجة عن الإسلام سواء أكان ذلك عن جهل أو بوعي مدرك.

ولسنا نعرف لماذا حجبت محاسن تمام براءة الزبالعة من الفحش. فهي فعلة لا أحد تأكد من ممارستها فوق الشبهة. فهيللسون لم يثبت السمعة بالإباحة الجنسية ولم ينفها. وسنخوض في أعراض الناس في شأن بهذا الحرج هدرا لو لم نقطع إن كان فعل الفحش يحدث بعد الذكر من كل أسبوع في قول البعض أو أنه يحدث مرة في العام في اجتماعهم السنوي. ويقول الزبالعة إن الإباحة، لو وقعت، لكانت في الماضي. وليس يصح أن يعلق شرف جماعة مسلمة لتخرسات بلغ من ثقل وزرها واستبدادها أن التبس على الزبالعة أنفسهم ماضيهم.

* * *

وستبقى مساهمة محاسن الكبرى في دفع الافتراء عن الزبالعة في تنبيه من سيعقبها على الموضوع إلى سبيلين سيكون فيهما ربما تحرير الطريقة من ربقة التاريخ لو تحريناهما. وأول هذه السبل أنها طريقة غلب البدو فيها حتى أن الأب جيوفاني وجد في ١٨٥٥ شيخهم لم يتفرغ لدوره الديني على غير عادة الطرق. فليس بغير دلالة ربما أن الزبالعة عابوا على الشيخ فرح أنه "رفيق الزراع". فلربما تضمنت الطريقة حمية ثورية بدوية على سلطنة سنار. وصح أن ندرسها في سياق الاقتصاد السياسي لـــ"الأشقياء" وهي ما يصف به السلطان ثوار البادية أو العربان. وهي ثورات على إهانة شطط مكوس الدولة التي أحصيت نحو ١٣ ضرباً منها. وتستأثر تلك الدولة بطريقها على الفائض الاقتصادي لإشباع غرائزها في التنعم والراحة. وكنت كل ما قرأت ما استورده سلاطين الفونج والفور وغيرهم من مصر بالقوافل استغربت لغلبة البضائع الترفية التفاخرية بينها. وهي بضائع ندفع لها بتصدير الرقيق والعاج وريش النعام. وكان جمع هذه الطلبة أوجع. فمتى فشل عربان ما في دفع الطلبة بعث لهم الحاكم بتجريدة إما أخذت الضريبة وما فوقها بالغصب إما أخذت شيخهم رهينة. ومن حق الحاكم "العظم" وهو أن يحيل لمصلحة شيخ أو ولي ضريبة الخالفين. فلربما نشأت الزبالعة في اقتصاد "الأشقياء" السياسي لدولة الفونج وتمرد به عربان على الدولة تمرداً أقض مضجعها وعبأت له تلك القوى فنازعوها حتى كادوا يهزمونها. والناظر إلى قوى الحلف الباغض للزبالعة رأى أنه قل أن يجتمع على صحيحة في الدين. وإنما هو سيف آخر للملك كثر امتشاقه للسلطان لا للقرآن.

وسيكون من المثير أن نعرف جذور وامتدادات تلك الجذوة الثورية في الزبالعة. وربط محاسن للزبالعة والشاذلية يغري بذلك. فهم كانوا في البدء شاذلية. فحدثوا هيللسون بأن طريقتهم "شاذلية تقوم على سلسلة قوية من التقاليد تصلنا عبر سيدنا (من هو؟) وترجع مباشرة إلى الإمام الشاذلي". واتفق لهيللسون أن الذكر بأوراده الشاذلية كان متبعاً بين الزبالعة خلال فترة المهدية ومرحلة الحكم الإنجليزي. وقيل إن شيخهم المؤسس، آدم أبو جريد، كان شاذلياً قبل أن يفترع طريقه الخاص. ومن الثابت لدي الكاتبة أن الزبالعة انضمت للمهدية واشتركت في معاركها واستبسلوا واستشهدوا في مسارح عملياتها الوطنية. وتبقت منهم جيوب في شرق السودان نتيجة لاشتراكهم في جردات المهدية بتلك الناحية من القطر. وربما دخلوا المهدية تحت راية "قبائل" دغيم وكنانة التي غرد مداح المهدية ببسالتهم وصدق عزيمتهم وقوة بأسهم حتى سميتهم في

مرة بـــ"بروليتاريا" الثورة المهدية. وعلى أننا لم نقف بعد على تاريخ مخصوص لثورية الشاذلية إلا أن تحول المجاذيب الشاذلية في الدامر إلى المهدية وبذلهم في سبيل الله، مما غرد به محمد المهدي المجذوب في "نار المجاذيب"، يغرى بالقول بأن الزبالعة الشاذلية انطووا على تقليد ثوري أزعج الدولة وحلفائها بين مشايخ الدين. وسننتظر بحث آخر في المسألة حتى نستنبط ما يمكن استنباطه من المتواتر عن لقائهم بالمهدي وقولهم :"إهدنا" فرد عليهم بقوله: "أهديكم من شنو ما أصلكم مهديين."

أما السبيل الأخرى لفض مغاليق ذائعة الإباحة الجنسية عن الزبالعة فهي اعتبار الدور المقدم للمرأة في الطريقة. فمرتبة المرأة المساوية للرجل في الطريق ربما كانت سبب تشوش خصومهم وشكهم في خلقهم بغير سبب وجيه. فقالت محاسن إن المرأة بينهم لم تتفرد بحق الانتماء العام لهم (ملازمة خدمة الحيران والذاكرين والضيوف) فحسب بل بحق الذكر أي أن تكون في حلقة الذاكرين. ومتى جاءت المرأة إلى موضع جاءت بأشيائها من طيب وملبس حسن. وذلك كان ديدن المرأة في طريق الزبالعة.

وكنت اقترحت على محاسن أن تقف على حقيقة تهم الإباحة الجنسية الموصوم بها الزبالعة بالنظر إلى طرق أخرى حامت حولها الشبهة والتهمة. ففي بدء عملها زكيت لها أن نزور الشيخ عبد الباقي العجيمي، شيخ الطريقة العجيمية بالخرطوم، لأن طريقه ممن قويت الآراء في تحلله في الذكر في الخمسينات ولم يعد. وكما مر كان شباب الختمية يصرخون بكفر العجيمية في وجوههم كلما مروا بمسجدهم.

وقد حدثنا الشيخ حديثاً ذكياً ثاقباً مما هو باب فريد في علم الاجتماع الديني. فقد قال إن والده الفقير رأى هجرة الرجال إلى المدينة طلباً للعمل في حين تركوا زوجاتهم بالقرية. وخاف الفقير على دين النساء وقوامهن النفسي فأخذ يجتمع بهن يرشدهن في الدين، ويصبرهن على فراق الزوج، ويسليهن عن ذلك بذكر الله والعبادة. ولما رأى خصومه جلوسه إلى النساء عدوه باطنياً موبوءا يطلب الجنس بذرائع الدين. وكان ذلك اختلاقاً بائساً. وقال لنا الشيخ إن النساء كن السابقات من حيران الفقير وأفضلهن ديناً وخلقاً. وكنا السبب في "تجنيد" رجالهن لطريقة الفقير. فلما عاد رجال السكة، أي المهاجرون، وجدوا زوجاتهم وقد بلغن من الزوجية والدين مبلغاً عالياً. وكان العم عطا المنان جلاب من أولئك الذين سلكوا طريق الفقير إجلالاً لزوجاتهم.

هذا كتاب من العلم النافع. أخرجنا بوكد البحث من الضيق إلى السعة، ومن التحامل على جماعة من الناس بغير بينة إلى رد حقها بالبينات، ومن الاستسلام للتقليد،

إلى ما وجدنا عليه آباؤنا، إلى نقضه، ومن التاريخ الشخير إلى التاريخ الصحو. وسيكتمل نفعه متى نهض باحث في شأن الزبالعة مترسماً ما أتفق للباحثة من بداوة الجماعة وما تمتعت به النساء من حقوق ثقافية فيها هما ما ألب عليها المعاصرين من ذوي الشوكة. وورثنا ضغينتهم وشخرنا شخيرهم وأساءنا إلى مسلمين لم يسلموا لا من لساننا ولا من يدنا. ولمحاسن الفضل في أننا طوينا صفحة بغيضة عن الزبالعة وفتحنا أخرى غراء عنهم.

تصدير

أعددت هذا البحث في بداية الثمانينيات. استهوتني كتاباتٌ ومحاولاتٌ لكتّاب محدثين الغوص في إرث تاريخي ثر، أوّرخ له بطريقة حكواتيّة اتسمت بالنمطيّة التي تصل أحيانًا إلى درجة انعدام المصداقية وتغييب الوعي، فالكتاب المدرسيّ للتاريخ جعلنا نغوص في الجهل بعمق الأشياء، فكنّا لا نرى فيه سوى البطولات والخير الوطني لتاريخ ملئ بالحراك والقصص والحكاوي والخيال الشعبي والعاطفة والتناقض.

الزبالعة، هداني إلي دراستهم الدكتور والصديق عبدالله علي إبراهيم وأنا في حضرة إعداد رسالة لنيل درجة الماجستير. الإثارة التي جذبته للموضوع شدتني، فطفقت أبحث وأتجول علّني أجد حقائق تاريخيّة تماثل ما هو مشاع ومدون من معلومات. الشكوك التي أحاطت بالموضوع وقلة المعلومات المدونة، جعلتني أتحفظ حول تقديمها، على الرّغم من الجهد الكبير الذي بذل. فالإعداد لرسالة علميّة، يتطلب استخلاص حقائق تاريخيّة مؤكدة، ونتائج مقنعة لا يأتيها الباطل أو الشك.

الغوص في حكاوي التاريخ عشق ظلّ يلازمني، ويزداد كلما ازددت قرباً منه، يجرني إلى حكايات متجدّدة وحاضرة بشكل أو بآخر.. أستلهم منه الكثير، ويقودني إلى التساؤل عن مدى قدرتنا – حاملي هويّة الثّقافة العربيّة – على استخلاص العبر والتقدم نحو عصر الحداثة. هذا البحث يرجع بنا عشرة قرون إلى الوراء. استخلاص الواقع بعد مضي هذه القرون، يشير إلى عدم اهتمامنا بالتّاريخ، وإلى عدم اهتمامنا بالتوثيق له، والتعلّم منه، للانطلاق إلى الأمام. حينها اعتقدت أنني وجدت طريقي ومساري المهني لإعادة قراءة التاريخ، وقراءة واقع الإسلام وفق ما أحمل من رؤى تجانس بين الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وما فوقها من بُنىً ثقافيةٍ وقيم وسلوكيّات.

لقد حرص موظفو الاستعمار الإنجليزي على التدوين والتوثيق لكل ما يجذب انتباههم، وخلفوا معلومات وفيرة في مواضيع شتّى، وكان لذلك أثره في أن يكون المؤرخون السودانيون الأوائلُ أكثرَ نشاطاً وهمّة في الكتابة وتدوين التّاريخ السّوداني. هذه السّمة افتقدها السّودان في مراحله اللاحقة، بطغيان عوامل الجزر الثقافي الناجم عن

أحوال اقتصادية واجتماعية متردية، فانحسر الاهتمام بكتابة التاريخ، ومثله انحسار كافة ألوان وأدوات البحث العلمي وتراجع الأعمال الإبداعيّة في مجالاتها المختلفة. والآن بقدر ما تبدو الحاجة ملحّة للاهتمام بالتدوين والتوثيق وكتابة التاريخ، فإنّ الحاجة تبدو أكثر إلحاحاً لإعادة كتابة التاريخ.

وهناك ظواهر هامة في التاريخ السوداني يكاد أثرها أن ينمحي، فالحركة الواسعة لجماعة أبو جريد أو الزّبالعة، هي واحدة من تلك الظواهر.. ما أجده أكثر خطورة في رحلة الاختفاء هذه، هو ما يحدث من تبدّل خلال هذه الرّحلة للمفاهيم والمعاني والمحتوى إذ تأخذ أحيانًا مناحي أخرى ومعانٍ أخرى، وهو ما سنلاحظه في هذا البحث، إذ ظلّت المعلومة المتناقلة لكبار مؤرخي الحدث السوداني تتحدث عنهم باعتبارهم قبيلة، ممّا ينافي الواقع. كما أنّ تقاليد هامّة في عرف الجماعة تندثر باندثار أتباعها وبتباعد الأزمنة، ويصبح من الصعب الوصول إلى الحقيقة كاملة أو دون زيادات أو تحريف. هذا، وقد أثيرت حول الزبالعة الكثير من الزّوابع والأقاويل، وأصبحوا بين مكذّب يثير حولهم الكثير من الغبار، ومصدّق خانع لاجئ لهم عند الإحن والملمّات.

وتبدو الحاجة ملحّة – في رأي- لتدارك هذا الموقف، أي الاهتمام بالتّوثيق قبل اندثار المعلومة. كما تبدو الحاجة أكثر إلحاحًا لتنشيط حركة الترجمة لتاريخنا القابع في أضابير المخابرات الانجليزيّة، والمكتبات، ومكتبات الجامعات الإنجليزية والتركية، بلغات غير عربية لباحثين أجانب.

الزّبالعة أو جماعة أبو جريد، هي مجموعة نشطت في عهد دولة الفونج، ومن ثمّ انحسر نشاطها بفعل عوامل شتى، بينما بقيت الرّابطة حيّة في نفوس أتباع الطّريقة إلى يومنا هذا، وسوف نتطرّق لذلك بالتفصيل في غضون هذا البحث.

لقد وجد شيوخ الطريقة وأتباعها أنفسهم في موضع التغريب والتهمة بالبعد عن ديدن الجماعة وقيمها وسلوكها، فأبرزُ ما لحق بالجماعة من صفات، هو بعدهم عن الإسلام، وارتماؤهم في حضن الشيطان، واستعانتهم بالجنّ في قضاء الحوائج والكشف عن المستور أولاً.. ثمّ إلصاق تهمة الإباحيّة، والبعد عن كلّ ما هو منطقيّ وعقلانيّ في

حياتهم وحياة شيوخهم وفي تجمعاتهم وأذكارهم. لقد كانت رحلة البحث على ما فيها من مشقة تحمل الكثير من المضامين، أهم هذه المضامين، هو أنّ ما تناقله النّاس عن جماعة الزّبالعة وما ارتبط بهم من تقاليد تبدو غريبة وشاذّة في أزمنة لاحقة، لا ينكرها أحفاد شيوخ القبيلة وشيوخهم الحاليّون، ويتحدثّون عنها بحذر، مستندين إلى أنّ ذلك ما قيل وما أشيع، دون إيراد تفسير له، ودون إنكاره أو التملص منه، وليس منهم من نكر أو استنكر سؤالنا بل كانوا يقابلون أسئلتنا بإيماءة وابتسامة فيها الكثير من التخيل، وتحمل الكثير من الفخر بتاريخ أجدادهم ولم تكن أبدا ابتسامة الرافض المستنكر. وقد بقي فيما بقى من آثار للطريقة الرابطة الروحية القوية والإرث الثقافي المشترك، وما يميز علاقتهم ويربط بينهم هو تجمعاتهم المستمرة والإرث الوافر من القصيد أو ما يسمونه بالنغم في تمجيد مجموعتهم وتمجيد خلفائهم وربما كان ذلك هو مرد فخرهم.

نقلني الزبالعة إلى أجواء حافلة بالربط والمقارنات والتخيلات والتصورات.. لم أتمالك نفسي وأنا أحاول البحث والتدوين، من الغوص في بطون البوادي المترامية والأودية والأنهار.. في الخيام وفي العراء، وفي رحلات الخوف والوجل والكائنات المتربصة. وما أثارني أكثر، ذلك الكم الهائل من الحراك السكاني، وهذه القدرة البشرية الفائقة على تلمس مواطن العيش الأفضل.. رحلات تبدو في هذا الزمان عكسيّة، ليعلّمنا التاريخ أنّ عجلة التاريخ دائمًا ما تدور، وتدور معها الأحداث والمواقف والأزمنة.

هذا البحث، والذي قررت أن أنفض عنه الغبار بعد ما يقارب الثلاثة عقود، قد خضع للقراءة والمراجعة من قبل الدكتور بشير إبراهيم بشير رحمه الله، والدكتور محمد سعيد القدال أظله الله بظل ما أتحفنا به من جهود في التاريخ مقدرة، والدكتور الأديب عبدالله علي إبراهيم أطال الله في عمره.. وكانت رحلاتنا البحثية بمعيته ومعية أستاذنا الكبير الطيب محمد الطيب، تضفي روحًا وثّابة ومحفزة على النشاط والكد لأناس يمارسون الغوص في تفاصيل الأحياء والقرى والبوادي بشغف كبير.

منطلقنا الاجتماعي/ الاقتصادي – Socioeconomic– لدراسة التاريخ والتفصيل في دخول الإسلام والثقافة العربية في السودان لا يمكن أن نقول عنه إلا أنّه وجهة نظر.. وجهةُ نظر قد يتفق معها البعض وقد يختلف معها الكثيرون. وبالتالي، فإننا لا

ندعي الموضوعية المحققة والثابتة التي لا يرقى إليها التساؤل أو الشك، فالحقيقة فيما هو متصل بالواقع الاجتماعي تبقى حقيقة نسبية.. لكن المثير في الأمر، هو أنّ البحث في هذا المجال أتاح لي الإلمام بجوانب هامة لقضايا مؤثرة لا زال الجدل يدور حولها.. تتصل بالأعراق، والحراك السكاني، والمؤثرات الثقافية، وقضايا الهوية، والديانات، وكريم المعتقدات الأفريقيّة. كما أنّه يكشف بشكل جليٍّ عن جوهر هذا الجو المشحون بالغيبيات. وأكاد أجزم بأنّ معرفة الزبالعة، هو أمر يبعث الرغبة لدى الآخرين على المعرفة والاستطلاع، ويوفر في رأيي معلومات كادت أن تندثر لأناس كثر.

الرؤية التي سلكتها في كتابة هذا البحث، كان لابدّ من أن يصاحبها عمل متكامل لدراسة كافة المعطيات التي تقودنا في تسلسل رأيته متجانسًا، إلى فهم الصورة المتكاملة لذاك العصر. ومن خلال بحثي، وجدت أنّ هنالك عوامل كثيرة قد تشابكت في محور رئيسي، وهو الكيفية التي انتشر بها الإسلام في السودان. ووجدت أنّ ذلك يقودنا إلى تلخيص لعصر بأكمله في أهم محطاته، فكان مدخلنا محاولة تبيان أسباب التحدّث عن انتشار الإسلام في السّودان، ومن ثمّ التطرق إلى المعالم الأساسيّة للبنية الاقتصاديّة والاجتماعيّة للمنطقة مثار البحث أي (Land & People).

ثم انتقلت بعدها للحديث عن البنية الثقافية للمنطقة مثار البحث، وتشمل الديانات المتعاقبة والمعتقدات الشعبية، وما طرأ على هذه البيئة من تغيير جراء الهجرات المتلاحقة للعرب المسلمين، وأهداف هذه الهجرات العربية وتأثيرها في البنى الثقافية وما حملته من ثقافات جديدة.. لقد رأيت أنّ التطرق لهذه الجوانب يكتسب أهمية خاصة، لقدرته على استكشاف ماهية ونوعية الإسلام الذي انتشر، ومن ثمّ كان لابد من وصف عام مدعم بالأدلة لمظاهر الثقافة الإسلامية في دولة الفونج، وصحبنا معنا في دراسة ذلك الكثير من الظواهر التي ارتبطت بذلك العصر، كالكرامات والمعجزات والخرافة وغيرها.

الحديث عن نوعية الإسلام الذي انتشر في السودان والمؤثرات، كان لابدّ من أن يسند بمعلومات عامة وتوضيحية عن المؤثرات الأهم في الفكر والممارسة الإسلامية، فكان أن تطرقنا بشكل مبسط للإسلام المبني على الفكر الباطني والإسلام المبني على

الظاهر، ثم ربطنا بينهما وبين الإسلام الصوفي الذي انتشر في السودان.. ووجدنا فيما كتبه ود ضيف الله مؤشرات هامة لمبحثنا القائم على الدراسة الاجتماعية للدين والحركات الدينية، فهو الكتاب الوحيد الذي فصّل الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي لتلك الفترة تفصيلًا دقيقًا من خلال ترجمة السيرة الذاتية للأولياء والصالحين والعناصر المؤثرة في ذلك الزمان.

لقد كانت رحلتنا لمناطق انتشار جماعة أبو جريد في منطقة النيل الأزرق في واد مدني وسنار وسنجة والحاج عبدالله والمناطق المحيطة بها، رحلة مثيرةً، نظرًا لما حسبناه من انقراض للجماعة وللطريقة. لنجد أنّ الطريقة لا زالت حيّة بين أحفاد أتباع الطريقة، وأنّ نُظم الخلافة لا زالت تتناقل وتتوارث بين أحفاد خلفاء مؤسسي الطريقة، بل إنّ ملامح ثقافتهم لا زالت تحت تأثير ما تواتر من معتقدات وسلوك وقيم متوارثة عن الجماعة ونسقها. فالولاء الطائفي والقبلي لا زال جامعًا لهم ومؤثرًا في التفافهم كمجموعة مع بعضهم البعض وحول خليفة الجماعة، على الرّغم من انقراض اسم الزبالعة، كما أنّ النغم، أي القصيد في مدح خلفائهم، هو زادهم الثقافي والمعرفي، ومصدر فخرهم.. يردّدونه في تجمعاتهم وفي مناسباتهم. ولا زالوا يؤمنون بالكثير من المعتقدات المتوارثة عن الجماعة، فهم لا يخرجون من منازلهم، ولا يقربون الزّرع في يوم الجمعة. وكأسلافهم، لا تكتسب الأدوات الهامة التي ارتبطت بالإسلام في السودان أية أهمية في عقائدهم، ولا يتعاملون معها.. كالرّقي بالقرآن، واستخدام اللّوح، والحجبات، والبخرات[1] والمحاية[2]، والكتابة[3]. ولديهم حذر خاص ومتوارث تجاه التّمباك "السعوط"، إذ يعتقدون أنّ حمل التمباك أو استخدامه يقضي على حيواناتهم، ويؤثر على خصوبة الأرض وعلى خصوبة مواشيهم. وقد لفت نظري، حرصهم على إيصال واستمرار الرسالة بما تحمله من مكونات ثقافية وعقائدية إلى أبنائهم وأحفادهم، ويأملون أن يسير أحفادهم على هدى الطريقة وتقاليدها، وأن يحافظوا على تجمعاتهم وأناشيدهم وعاداتهم المتصلة بالكره للتمباك والسجائر. وما زال كل أملهم، أن تستمر الطريقة في

---

١ البخرات جمع بخرة وهي الورقة يكتب عليها الشيخ بعض الآيات القرآنية والرموز وتطبق وتوضع في النار ويبخر بها الشخص المستهدف بغرض الشفاء أو فطم الطفل وتهدئته وتهدئة المجنون ... الخ والحجاب أيضا تعاويذ تكتب على ورقة وتطبق ثم تلبس في الرقبة أو اليد.
٢ المحاية عبارة عن كتابة للتعاويذ القرآنية في اللوح يتم بعدها غسله وشرب ماءه.
٣ والكتابة هي اللجوء إلى كتابة بعض التعاويذ لمضرة الآخرين.

أبنائهم وأحفادهم، وقد قمنا بتسجيل الكثير من أناشيدهم، لكن عوامل كثيرة أثرت في الحصول على كافة المعلومات المستقاة والأناشيد المسجلة، منها: كِبَرُ سنّ الشّيوخ الحافظين لهذه الأناشيد، ورداءة المسجلات في ذلك العهد، وطول فترة التّخزين.

الفصل الأول

الملامح الأساسية للبنية الاقتصادية الاجتماعية

المدخل إلى دراسة حركة كالزبالعة، لا يتأتى إلا بدراسة ملامح الإسلام في ذلك الوقت، ما يمكن تسميته بالإسلام الشعبي أو المحلي، وما تأتى من فهم خاص للإسلام. وسوف تتضح أهمية هذه الدراسة، بمعرفة الظروف التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بدخول الإسلام في السودان، وذلك في إطار السعي لفهم الثقافة الدينية التي سادت بعد ذلك، ومن ثم تحري مكانة جماعة "أبو جريد" بفكرهم وثقافتهم في إطار هذه الثقافة.

هذه الدراسة، تحمل في باطنها مقارنة عامة وغير مباشرة للإسلام بصورته النظرية التشريعية، مع الثقافة الإسلامية التي سادت في السودان الشرقي محور حديثنا، حيث انتشر الإسلام في القرن الخامس عشر بين خطي عرض ١٠ – ١٢ ش. والدراسة تسعى إلى إثبات أنّ الإسلام كانت له دومًا خصوصيته وطابعه المتفرد به في كل منطقة حل بها، وهذا هو عين ما درج المحدثون من الكتاب والمؤرخين على تسميته بالإسلام الشعبي أو الإسلام المحلي.

وقد رأيت أنّ هنالك أهمية خاصة للتحدث عن الهجرات العربية للسودان.. ماهيتها وكيفيتها، قبل الحديث عن انتشار الإسلام في السودان، لمعرفة تأثير هذه الهجرات على مكونات الثقافة المحلية السودانية، وما حدث من تزاوج بين التعاليم الدينية الإسلامية الوافدة بالموروث من الثقافة المحلية، والتي شكلت في النهاية البنية المعرفية لرواد ذلك العصر. وهو ما أدى – في رأيي– إلى إيجاد مكون ثقافي هو هجين لما تراكم من معارف محلية، تزاوجت وامتزجت مع ما هو وافد. وسوف يتضح لنا هذا التمازج، عند التحدث عن الثقافة التي كانت سائدة قبل دخول الإسلام، ومظاهر الثقافة الدينية في عهد الممالك الإسلامية.

فمن الثابت في كافة المصادر التاريخية، أنّ دخول الإسلام تمّ بصورة تدريجية سلمية لم تحدث هزة عنيفة في المجتمع المحلي. هذا بالطبع لا ينفي وجود ثقافة محلية

متكاملة لها جذورها الراسخة، بل على العكس فإنّه يثبت لنا، أنّ ما أخذ من الثقافة الإسلامية الوافدة ليطبق في الحياة اليومية، لم يكن ليتعارض مع جوهر حياة السكان المحليين. فما حدث كان تزاوجًا بين التعاليم الإسلامية والثقافة الدينية الوافدة بالموروث من الثقافة المحليّة بشكل تلقائي. وكان الإسلام الشعبي نتاج لهذا التزاوج.

وسوف نحاول في هذا البحث، أن نتطرق إلى المظاهر الداعمة لرؤيتنا هذه، من خلال استعراض عام لبعض المظاهر الأساسية للثقافة التي كانت سائدة قبل دخول الإسلام، ومظاهر الثقافة الدينية في عهد الممالك الإسلامية. وإذا سلمنا سلفًا بأنّ الثقافة الإسلامية التي انتشرت، لم تعزل أو تقضي على الثقافات التي سادت قبلها.. فإنّ المعرفة الحقيقية للثقافة الدينية التي انتشرت في العهود الإسلامية، تتطلب معرفة البنية الثقافية للمجتمع السوداني قبل دخول الإسلام. وهذا يتطلب معرفة المعالم الأساسية للبنية الاقتصادية والاجتماعية في ذلك الوقت، لأنّه وبحسب اعتقادي، فإنّه لا يمكن فصل الظروف الاجتماعية والاقتصادية، عن الثقافة التي تسود في مجتمع ما. ثم يتبع ذلك الحديث عن الأديان والمعتقدات الشعبية قبل وبعد دخول الإسلام، لأنّها المحصلة النهائية التي شكلت مكونات الثقافة التي سادت.

في معرض ذلك، يأتي أولا تحديد المنطقة مثار اهتمام هذا البحث. إذ إنّ الحديث عن السودان[4] قديمًا، كان يعني الحديث عن المنطقة الواقعة جنوب مصر دون تحديد[5].

---

[4] السودان: جمع سود، وسود جمع أسود (فالسودان جمعُ جمع) (لسان العرب المجلد الثالث) بيروت، ١٩٥٥، ص٢٢٤

[5] وقد أطلق عليها قدماء المصريون أسم تاتهو أو تانحسو والتي وردت في حجر باليرمو عن أن الملك سنفرو ارسل حملة إلى تانحسو (A.D.ARKEI AHISTAY- 1966 PP 41UHNHSW) وردت مرة اخرى باسم أرض القوس (إنّ الإله آمون إله نبته يعطي الملك، سلطة أرض القوس) (1912 Rp146). وتانحسو تعني أيضاً أرض السود. في هذه الفترة تبرز اسماء خاصة لبعض أجزاء من هذه المنطقة. فالقبائل بين الشلالين الأول والثاني أطلقوا عليها اسم الواوات. والقبائل حول الشلالات الأخرى حتى نبتة أو كورتي الحالية سميت بكوش أو كاش (ورد اسم كوش في التوراة، وقد جاء أنه جد النوبيين أخ لمصرايم جد المصريين وكلاهما من حام بن نوح) كما تبرز أسماء أخرى للقبائل التي تسكن الجزء المتاخم لمصر كنباط تعني النوبة وهي المنطقة بين الشلال الأول والرابع ويقال إن نبتة في اللغة النوبية، تعني أرض الذهب، وبمجيء الإغريق أخذ يطلق على نفس المنطقة اسم إثيوبيا، وهي أيضا تعني أرض السودان. ويقول الشاطر البصيلي: إنّ أثيوبيا تعني الوجه المحترق.
باحتلال العرب لمصر عام ٦٤١م وما بعده، أصبح يطلق عليها اسم بلاد السودان. وحتى هذه الفترة؛ فإنّ حدود منطقة أو بلاد السودان لم تكن معلومة، غير أنّ العرب أطلقوا اسم السودان على كل الممالك الأفريقية الإسلامية جنوب الصحراء الكبرى وصحراء نوبيا بين الحبشة والساحل الغربي.. وتشمل ممالك سنار ودارفور ووداي وباجرمى وكانم وبرنو وسكوتر ومالي من الشرق إلى الغرب (نعوم شقير جغرافية تاريخ السودان ص٩ وهذه تشمل كما يقول يوسف فضل حسن عناصر الأحباش والميمة والنوبة والزغاوة والتكرور.

غير أنّ المنطقة التي تخصنا في هذا البحث، هي المنطقة التي اصطلح مؤرخو هذه الفترة كيوسف فضل وماكمايل ونعوم شقير[6] وغيرهم على تسميتها بالسودان الشرقي، الذي يشمل -كما حدّده نعوم شقير- حدود السودان المصري الإنجليزي، والذي يحد بخط عرض ٢٢ ش، وجنوبًا بخط عرض ٥ ش، وشرقــًا بالبحر الأحمر والحدود مع الحبشة وارتريا، ويحد بالصحراء الكبرى في الشّمال، وبلاد وداي في الشّمال الغربي، والجبال المتوسطة بين نهر الكونغو وبحر الغزال في الجنوب الغربي. وطوله من الشمال إلى الجنوب ١٢٠٠ ميل ومن الشرق إلى الغرب ١٠٠٠ ميل[7].

هذه المنطقة، والتي تشمل حدود ممالك نوباتيا، وعلوة، والمقرة. سميت ببلاد النوبة في العهود المسيحية، وتضم مملكة نوباتيا منطقة حوض وادي النيل من أسوان حتى الشلال الثالث، بينما تضم مملكة المقرة المنطقة في الحدود الجنوبية لمملكة نوباتيا حتى ملتقى النيلين والجزء الأعظم من شمال كردفان ودارفور، أما مملكة علوة فتضم منطقة الجزيرة والبطانة وشمال أواسط كردفان ودارفور[8]. وفي بحثي هذا، سأشير إلى المنطقة المعنيّة باسمها القديم، أي: بلاد النوبة.

ملامح الطبيعة في المنطقة تتسم بالفقر والتصحر، ومناخها مداري يتدرج من صحاري حارة في الشمال حيث تنعدم الأمطار عبر مناخ شبه صحراوي وأمطار صيفية تتدرج إلى أن تصبح استوائية في الجنوب حيث يقصر فصل الصيف. ونسبة لعدم وجود فواصل تضاريسية، فإنّه يصعب وضع خط فاصل بين الأحوال المناخية المختلفة[9]. هذا، ويمكن تقسيم المعالم الأساسية للبنية الاقتصادية إلى ثلاثة أقاليم، هي: الإقليم الشمالي، والمنطقة الوسطى، والإقليم الجنوبي.

٦ وقد ذهب إلى ذلك ترمنجهام باعتبار إن السودان الغربي يشمل ممالك الغرب في كانم وبرنو وحامي وسكوتو ص٣.
٧ نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٧م، ص ٦.
٨ علي عثمان، مجلة الثقافة السودانية، العدد ١٦، ديسمبر ١٩٥٠، ص٤٣.
٩ أيضا، ص ٣٨

الإقليم الشمالي:

يتميّز الإقليم الشمالي بأنه منطقة صحراوية تندر فيها الأمطار، وتعتمد الأحوال الجوية فيه على سرعة الرّياح والحرارة[10] هذه الأقاليم تشتمل على ثلاثة مناطق هي الصحراء، تلال البحر الأحمر والشريط الضيق على النيل.

المنطقة الصحراوية من الإقليم الشمالي، تشمل الصحراء النوبية والجزء من الصحراء الليبية الممتد داخل الأراضي السودانية لعدّة أميال، هي عبارة عن تلال رملية أو حجرية تندر فيها منابع المياه، وتصب فيها أمطار تقل عن مقدار البوصة الواحدة، تساعد فقط على زراعة فقيرة في منطقة الخيران[11]. هذه المنطقة عبارة عن تلال ومناطق جبلية جافة، عدا الشّريط الزراعي الضيق على طول وادي النيل، والذي لا يزيد عرضه عن أربعة أميال[12].

أما المنطقة الشمالية الشرقية أو منطقة مرتفعات البحر الأحمر، فتختلف في المناخ عن بقية مناخ السودان، فالرّياح الشمالية تهب على التلال فيعتدل الجو وتصب الأمطار شتاءً، ويستمر الصيف فيها حتى أكتوبر. والمنطقة الشمالية منطقة شبه صحراوية فقيرة في المرعى، على الرغم من أنّه يسكنها البدو وأشباه البدو[13]. ومن أهم مناطقها أرض البجة.. التي تقع بين البحر الأحمر والنيل ونهر عطبرة، وقد اشتهرت بوجود معدن الذهب في وادي العلاقي ووادي حمامات.

هذه المنطقة في مجملها، تعتمد في معيشتها على الرعي والزراعة الاكتفائية باستخدام وسائل بدائية محدودة. أدت إلى ضآلة الإنتاج الزراعي ومحدوديته على الذرة كغذاء رئيسي للإنسان والحيوان. إن بدائية وسائل الإنتاج واعتمادهم على الأمطار، وارتباط الزراعة بارتفاع مياه النيل، يشير إلى ارتباط معيشتهم بقوى لا يملكونها قوى

---

١٠ أيضا ص٤٦.

١١ يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ السودان، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١ ص ٤.

١٢ نعوم شقير، المصدر السابق، ص١١.

١٣ يوسف فضل حسن، المصدر السابق، ص ٤.

غيبية تفوت على مداركهم ووعيهم المحدود، وهو وضع له تأثيره على نوعية الثقافة التي كانت تسود المجتمع حينها ومعيارا هاما في مكوناتها.

المنطقة الوسطى:

الإقليم الثاني، والذي سميناه بالمنطقة الوسطى، يتميز بمناخ شبه صحراوي تزداد فيه الأمطار كلما اتجهنا جنوبًا. ويشمل أرض الجزيرة الخصبة بين النيلين الأبيض والأزرق، ومنطقة الرّعي الغنية المحاطة بالنيل – ونهر عطبرة – والنيل الأزرق والتي تعرف بالبطانة. ومناطق الرعي الأخرى الممتدة على عرض هذه المنطقة بين النيلين الأزرق والأبيض، والمنطقة بامتداد عرض السودان من الشرق إلى الغرب، حيث تكثر الخيران خاصة حول النيل الأزرق، وتكثر فيها الأنهار والفروع الصغيرة، متأثرة بهبوط الأمطار الغزيرة الممتدة حتى مرتفعات الحبشة.

ويشمل هذا الإقليم أيضا سهول كردفان ودارفور، وهى منطقة ارتحالية، بين كونها شبه صحراوية "سافنا فقيرة" و"سافنا غنية" بها نباتات شبه غابية. يقول ماكمايل: إنّ هذه المنطقة والمنطقة حول الخرطوم ومنطقة شمال الفونج وجنوب كسلا، تتشابه إلى حد ما. ففي شمال كردفان وجزء من كسلا، توجد مناطق رعي واسعة، ويعمل سكانها في رعاية الإبل والضأن، هؤلاء الرعاة يترحلون بمواشيهم في منطقة النيل الأبيض والضفة الشرقية للنيل الأزرق إلى شمال الفونج وجبال النوبة، ويتبعون الأمطار في ترحالهم، ويستقرون إلى جانب الآبار والخيران أو بقرب النيل أحيانًا[١٤].

الإقليم الجنوبي:

الإقليم الثالث، وهو الإقليم الجنوبي، والذي يتميز بمناخ مداري واستوائي تصل فيه الأمطار إلى ٣٠ ملليمتر. ومبحثنا هذا لا يتصل بهذا الإقليم، إذ إنّ الظروف الطبيعية والمناخية والثقافية وما نتج من صعوبة اتصال هذه المنطقة بباقي أقاليم السودان، جعل هذا الإقليم –إلى حد ما– منطقة مغلقة. هذا بالطبع لا ينفي دورها كمصدر للثقافة

---

١٤ تنبع أهمية هذه المنطقة من الدور التاريخي الذي لعبته تجاريا وسياسيا فقد كانت المركز الإداري والثقافي للمنطقة في الفترة التى نحن بصددها.

الأفريقية، وكامتداد لجذور هذه الثقافة شمالاً، لتظهر معالمها في الثقافات المتلاحقة، بما فيها الثقافة الإسلامية التي جاءت بعد ذلك لتكون ثقافة منطقة شمال السودان.

الشعب:

أما بالنسبة للسكان، فإنّ كل الأسماء التي أطلقت على السودان، والتي أوردناها في بداية هذا الفصل، لا تخرج عن كونها صفة للسكان أي السود[15]. هذا وقد قسم غالبية الكتاب سكان السودان إلى: نوبة – بجة – زنج – عرب. أما بالنسبة للنوبة فقد أصطلح علماء الآثار على تسميتهم بالمجموعة (أ) في العهود القديمة، وقد عاصرت هذه المجموعة الفترة المتقدمة في تاريخ الأسر في مصر. هذا العنصر العرقي هو نفسه عنصر المجموعة (ج) والتي عاصرت الأسرة الحادية عشرة إلى الأسرة السابعة عشرة المصرية. ويقال إنّهم أتوا أساسًا من المنطقة جنوب الشلال الثاني واستقروا في النوبة السفلى، ويقال إنّهم ينتسبون إلى الجنس الحامي الذي ينتسب إليه سكان مصر قبل الأسر. يقول ترمنجهام[16]: إنّ هؤلاء يمثلون النوبة الحاليين، وهم عناصر حامية دخلوا السودان بعد طوفان نوح، وقد اختلطوا بالعرب، لكنّهم احتفظوا بلغتهم الأصليّة ويسمّون بالبرابرة، ويشملون المحس، والكنوز، والسكوت، والدناقلة. ويعيشون في المنطقة من أسوان حتّى وادي حلفا، ومن وادي حلفا حتى المنطقة جنوب الدبّة. ويذكر باربر: أنّ هذه المجموعات تعرضت لهجرات من زنوج الجنوب، فأصبحت تتحدث لغات زنجية. هذا، وقد دار نقاش مستفيض حول الصلة بين نوبة الشمال ونوبة جبال النوبة في جنوب كردفان، وقد أثبتت الدراسات اللغوية تشابه بين لغة نوبة الشمال والنوبة القاطنين في شمال جبال النوبة[17].

---

١٥ يقول المسعودي الذي توفى في ٣٤٥ – ٩٥٦م (ولما توفي ولد نوح في الأرض، اتجه كوش بين نعمان نحو المغرب حتى قطعوا نيل مصر ثم افترقوا، وصارت منهم طائفة مقيمين بين المشرق والمغرب، وهم أنواع نحو الزغاوة والكوانم وحركة وكوكو. وغير ذلك من أنواع السودان والدمآدم (مروج الذهب ومعادن الجوهر ج ٤ ص١) ويقول ابن خرزابه المتوفي في ٣٠٠ هجرية ٦١٣م أو من سكن على النيل فإنما هم ولد حام، السودان – بربر – انياط ومضر واضر.أما المسالك والممالك ص٩٢. ولهذا أطلق على سكان المنطقة هذه من مصر عدا البجة اسم النوبة "يوسف فضل، المصدر السابق، ص ١٢".

١٦ Trimingham J. S " Islam In The Sudan, Oxford, 1965 Pp 5

١٧ باربر ك. م.، سكان السودان، ترجمة هنري رياض وآخرين، مكتبة النهضة الخرطوم، بدون تاريخ ص٧٥.

أما السود أو الزنج، فهم سكان أفريقيا الأصليين. ويتفق المؤرخون على أنّهم السكان الأصليين في البلاد، ويذكر ماكمايكل أنّ هنالك بعض الآراء التي تفيد أنّ الزنج يمثلون جزءًا من الأسرة الأثيوبية التي حكمت مصر[١٨]، ويقول باربر: إنّها تشمل القبائل المحلية الأصلية. وهؤلاء ربما أتوا من الحبشة أو القرن الأفريقي[١٩]. وتشير كل الدلائل إلى أنّ هؤلاء السود، هاجروا في فترات متلاحقة شمالاً، واختلطوا مع سكان الشمال، بينما يحدد ماكمايكل الفترة الزمنية لاستقرار الزنج في النوبة شمال أسوان، بالمرحلة التي زامنت حكم الأسرة الثالثة[٢٠].

أما البجة، فيعيشون بين البحر الأحمر شرقًا، ونهر عطبرة ثمّ إلى النيل غربًا، وتمتد هذه المنطقة من المنحدرات الشمالية للهضبة الحبشية إلى أسوان. وهي منطقة جبلية تتخللها بعض الوديان. وأهم مواردها المائية خور بركة والقاش، وهي منطقة رعى غنية. ويقال إنّ أصل البجة حامي، وقد اختلطوا بعرب ربيعة في القرن التاسع الميلادي، إلا أنّهم احتفظوا بملامحهم الحامية ولغتهم وعاداتهم.[٢١] وتدلّ الآثار على أنّ هذه المنطقة كانت تقطنها قبائل بدائية تعتمد على الصيد في الصحراء الشرقية بين النيل والبحر الأحمر، وقد جاءت بعدهم قبائل حامية رعوية هم أسلاف البجا الحاليين[٢٢]. ويقول كرايفال: إنّ هنالك تشابها بين البجا والمصريين في مرحلة ما قبل الأسر،[٢٣] وقد أطلق عليهم قدماء المصريين قبائل أو رجال التلال، بينما كان الإغريق والرومان يسمونهم بليميين، وهم من أصل حامي[٢٤] وربما كانوا من بقايا شعوب أثيوبيا القديمة.[٢٥] وتشتمل قبائل البجة على أربعة قبائل رئيسية: هي الإمرأر والبشاريين والهدندوة والبني عامر، وكلها قبائل رعوية أو شبه رعوية وتتحدث في معظمها اللغات التبداوية والأمهرية.

---

١٨ أنظر ماكمايكل هـ. تاريخ العرب في السودان، ج١، ص١٤.
١٩ باربر ك. م.، المصدر السابق، ص٧٤.
٢٠ ماكمايكل، المصدر السابق، ص١٥.
٢١ Trimingham J. S, Abid pp3.
٢٢ Barbour K. M, The Republic of the Sudan: a Regional Geography, London. 1961, pp77
٢٣ أيضا ص ٨٠.
٢٤ عبدالله حسين، تاريخ السودان القديم، القاهرة، ١٩٣٥ ص ٤١.
٢٥ أيضا ص٤٦.

إنّ المصادر التاريخية والأثرية في تاريخ السودان القديم كافة، تؤشر إلى قدم التأثير المصري والعربي عرقيًا على السودان الشمالي الممتد من الحدود مع مصر وحتى الشلال الرابع. بل إنّ بعض الأثريين استندوا على دلالات إحصائية متعددة لإثبات أنّ سكان السودان الشمالي نزحوا من مصر أساسًا، وفي المقابل فإنّ بعض الأثريين جمعوا من الدّلالات الكثير، لتأكيد أنّ سكان مصر في عهد الأسر نزحوا من السودان أصلا، مستندين في ذلك على اعتبار المشابهة الفيزيائية ومشابهة الأديان والمقابر[٢٦]. وفي هذا تأكيد لدور مصر في عروبة السّودان. ويتّفق كلٌّ من يوسف فضل وعبد المجيد عابدين ومحمد فوزي مصطفى، على أنّ السودان عرف العروبة منذ أزمان بعيدة عبر مصر.. باعتبار أنّ سكان مصر أنفسهم نزحوا من الجزيرة العربية.[٢٧] وسواءٌ كان العنصر المصري عربيًا أم لا، فإنّ الوجود المصري في السودان يتأكد منذ الأسرة الثالثة، عندما ضمّ زوسر إقليم الشلال الأول، وقام سنقرو مؤسس الأسرة الرّابعة بغزو بلاد النوبة في عام ٢٩٠٠ قبل الميلاد [٢٨].

كما تمّ احتلال المنطقة الواقعة بين الشلال الأول وكرمة في المملكة الوسطى على يد الأسرة الثانية عشرة، وقد أقيمت القلاع في بوهين، ودانبارتي، ومرحيسا، وشلفك، وسمنة، وادروناتي، وقد وضع سيزوستريس مسلة في الشلال الثالث تمنع عبور السودانيين للمنطقة. وقد كانت هذه الفترة فترة استقرار تام للمصريين في المنطقة انتهت بغزو الهكسوس، غير أنّها انتعشت على عهد الأسرة الثامنة عشرة التي قضت على الهكسوس، وقد وصلت حدود مصر جنوبًا حتى الشلال الرابع. ويرى هيرودتس "أنه يوجد على مسافة اثني عشر شهرًا من النيل جنوب مروي، قومٌ يعرفون بالاتومولي أو الاسماح، وهم سلالة فرقة مصرية بلغت نحو مائتين وأربعين ألف نسمة، نزحت من بلاد مصر إلى السودان إبّان حكم بسماتيك الأول.[٢٩] ثمّ تلا ذلك قيام مملكة نبتة والأسرة الخامسة والعشرون التي حكمت مصر وتلتها حضارة مروي.

---

٢٦ أيضا ص٥٢.

٢٧ محمد فوزي مصطفى، الثقافة العربية وأثرها في تماسك الوحدة القومية في السودان، بيروت ١٩٦٢، ص ١٥.

٢٨ Arkel , a history of the Sudan to ap 1821, London 1955

٢٩ look at Herodotus, histories, vol 1 London, 1964

خلاصة القول، أنّ الوجود والتأثير المصري على السودان، كان وسيظل عمليّة مستمرّةً تطال الأوجه كافة، ابتداء بالعرق وانتهاء بالتأثر الثقافي. هذه الحقيقة سوف يكون لها دور كبير فيما سيتم ذكره لاحقاً عن تأثير العنصر العربي في المكون السوداني، سواء في هذه الفترة، باعتبار عروبة المصريين أو نتيجة الهجرات العربية المستمرة عبر مصر. والتي تزايدت في الفترة من القرن السابع وحتى القرن الخامس عشر الميلادي. إنّ هذه الهجرات كانت لها تأثيراتها المفصلية فيما حدث من متغيرات في البنى الهيكلية المكونة للعنصر والهوية السودانية، بحيث أدّت إلى تداخل عرقي بين العناصر المحلية الأفريقية والعنصر العربي الوافد، ليكون العرق العربي -بذلك- من أهم مكونات العناصر السودانية، وسوف نحاول تقصي التفاصيل فيما يلي من فصول.

البنية الثقافية لمجتمع النوبة:

مما ذكرناه سابقا عن البنية الاقتصادية الاجتماعية لمجتمع النوبة، نخلص إلى أنّ مجتمع النوبة البدائي كان ينظم علاقاته بقدرات محدودة على العمل، لم تتح له إلا اكتساب وسائل بدائية للإنتاج، وذلك، لجهله التام بالطبيعة، وعدم امتلاكه القدرة على معرفة كنهها أو مواجهتها، فضلاً عن إمكانية تسخيرها لمصلحته.. في هذا المجتمع، وبما توافر له من ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية ولمجابهة ما وراء الطبيعة، يبرز شكل أولي من أشكال الوعي الإنساني، هو الوثنية[٣٠] لاتقاء شر الطبيعة وعالمها المجهول عن طريق تملقها وعبادتها بالصلاة لها، وتقديم القرابين إلى آخر هذه الطقوس. فالسؤال عما وراء الطبيعة، يجعل الجو مُواتٍ للايمان بالغيبيات وبالرُوح العليا لحل أزماتهم. يقول ترمنجهام: إنّ كلّ طقس يدخلهم في حياة جديدة، يعتبر أزمة، كالمولد، والطّهارة، والزّواج، والموت، والمرض. وكان الحل يكمن في الإيمان ليعطيهم الحماية ضد المجهول[٣١]. غير أنه وبتعود الإنسان تدريجيًا على مظاهر الطبيعة تأتي مرحلة تلي الوثنية، وهي السحر والأسطورة. فالسحر هو محاولة السيطرة على الأرواح من خلال خلق علاقات غيبية عن طريق طقوس خاصة يقوم بها أناس موهوبون. والأسطورة هي محاولة أكثر وعيًا لربط كل الظواهر التي تواجه الإنسان ومحاولة تفسيرها.

---

٣٠ وثنية أو أثني وتعني الروح.

٣١ Trimingham, abid

هذا المجتمع نفسه، هو الذي أصبح مُلتقىً لكثير من الديانات الوثنية بأشكالها المتعددة.. ثمّ الديانة المسيحية فالإسلام. ولتفصيل ذلك، فقد قسمناها إلى ثلاث مراحل، هي أولاً: مرحلة انتشار المعتقدات الوثنية، والتي تمثلت في الديانات القديمة النبتية والمروية. وثانيًا مرحلة انتشار المعتقدات الشعبية، والتي تتمثل في السحر والأسطورة والإيمان بالجن. ثمّ المرحلة الثالثة وهي مرحلة اليقين بالإله الواحد، والتي تمثلت في الديانة اليهودية ثمّ الديانة المسيحية.

الدّيانات الوثنية:

انتشرت الديانات الوثنية[٣٢] في الفترة التي سبقت دخول المسيحية إلى السودان، والتي تشمل عهد المملكة الوسطى المصرية وممالك نبتة ومروي. في هذه الفترة، كان الاتصال بين مصر والنوبة مزدهرًا، وكان نتاجه تأثر النوبة طوال هذه الفترة بالثقافة الدينية المصرية، وقد كان التأثر يتقارب تبعًا للعلاقات بين البلدين. ففي العهد المروي حدث تماثل كامل في ثقافة البلدين، أخذ في التضاؤل بنهاية مملكة مروي، حيث أخذت النوبة تتعرض لمؤثرات هيلينية ورومانية"[٣٣].

ومن الثابت، أنّ الديانات النوبية في هذه الفترة، تأثرت بالديانات المصرية وديانات الدول التي حكمت مصر كالإغريق والرومان.

---

٣٢ قلنا قبلا؛ إن الأنّ هي الروح والوثنيّة عبارة عن معتقدات وممارسات تتفق على عبادة الطبيعة. قد تتخذ الوثنية عدة أشكال، منها وحدة الوجود (الإيمان بان الطبيعة المادية هي الإله)، تعدد الآلهة (الإيمان بأكثر من إله)، مذهب حيوية المادة (الاعتقاد بان الأشكال المادية في العالم هي الطاقة الإلهية. تاريخيا، داعمي الديانات الإبراهيمية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) قد أطلقت المصطلح على الديانات المحلية التي صادفوها خلال انتشارهم. "ويكيبيديا"، وقد ذهب بعض المحدثين من الكتاب« قرنق/ الصادق المهدي/ فرانسيس دينق/ عبدالله علي إبراهيم". على أستبدال كلمة ديانات وثنية بإطلاق مصطلحات جديدة مثل كريم المعتقدات المحلية أو المعتقدات الأفريقية تهربا من كلمة وثنية والتي حملت تاريخًا من التجني عليها والحط من قدرها وبصدورها من المعسكر المضاد لها. وهو ما لا أراه وما تطرحه هذه الدراسة يعطي هذه الديانات والمعتقدات حقها. هذا النقاش حول المسمى طرحه أيضا محمد إبراهيم نقد في نقده لكتابات حسين مروة وإطلاقه مصطلح الجاهلية على الفترة التي سبقت الإسلام بذات الاعتبار الذي تهرب منه المحدثون عن كلمة الوثنية.

٣٣ يوسف فضل، دراسات في تاريخ السودان، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٧٢، ص١٥.

إنّ مجتمع النوبة وفي بحثه عن ظواهر وكوامن الكون، كان لابد له من التمسك بما يعينه على مواجهة المجهول، وكان الحل يكمن دائمًا في مظاهر القوة في الكون، كالشمس، والنيل، والنار، والكواكب. هذا، إلى جانب الآلهة المتعدّدة، والتي كانت بدورها ترتبط باحتياجاتهم وترمز إليها. فمن آلهة النّوبة السفلى ألإله إيزيس إله الخصب، والذي بُنى له معبدٌ في نبتة، أصبح مركزًا للعبادة والحج.

ومن عادات النوبة، حمل تمثال إيزيس في موكب ضخم يزور كل القرى على ضفتي النيل، معتقدين أنّ مروره يمنح نساءهم وأرضهم ومواشيهم الخصب، وكانت كل القبائل ولا سيما البلميين يحجون إلى فيلا[٣٤]. ويقال إنّه وفي عام ٤٥٢ ق.م، غزا القائد الروماني ماكسمين النوبة وهزمها، وعقد اتفاقية بين البجة والنوبة، نصّ فيها على السماح لهم بممارسة عاداتهم القديمة المتصلة بعبادة إيزيس، والتقليد السنوي بزيارة الآلهة وحملها للمرور بها على القرى ثمّ إعادتها[٣٥].

ومن العبادات التي انتشرت، عبادة الإله آمون، والذي انتشر بشكل خاص في النوبة العليا، وكان بمثابة كبير الآلهة واله الحرب، وهو من الآلهة المصرية. وتدل الآثار على انتشار عبادته، بدليل وجود معابد له في طيبة وأبى سمبل والكوة ونبتة. وهنالك الإله مايزوليس إله الشمس، الذي بنى له البطالمة معبدًا فخمًا في كبوشية، وقد أعاد القيصر الروماني أغسطس بناءه توددًا إلى النوبة[٣٦].

ومن الآلهة المحلية في النوبة العليا، الإله أبيدماك، ورمزه جسم الإنسان يعلوه رأس أسد، وله معابد في النقعة والمصوّرات ومروي وكبوشية. وكان سكان مروي في عهد هيرودتس يعبدون جوبيز كآمون رع، أي إله الحرب وباخوس كاوزيرس. وهم يؤمنون أنّ جوبيز كآمون رع، هو الذي يوجه غزوات الإثيوبيين إذ يوجهون حملاتهم للجهة التي يشير إليها[٣٧].

---

٣٤ جيوفاني فانيتي، تاريخ المسيحية في ممالك النوبة القديمة والسودان الحديث، الخرطوم، ١٩٧٨ ص٣٠.

٣٥ Mackmichel, Abid, VI.PP 25

٣٦ فانيتي، المصدر السابق، ص٣١.

٣٧ Mackmichel, Abid, VI.PP 42.

ومن آلهة النوبة حتى حدود الشلال الأول الإله مورس، وصورته جسم إنسان عليه رأس نسر، وهناك الإله ارتسنوفس إله البجة والنوبة ويشيرون إليه بصورة صياد يمسك غزال بيده وباقة من الزهور باليد الأخرى. يقول أولمبيدس (Olympledes) إنّ البجة وحتى منتصف القرن الخامس مازالوا وثنيين يعبدون إزيس في فيلا وقال (Precocopur) إنّهم في نفس الفترة يقدمون قربانًا للشمس، ومقرهم الديني الرسمي في تلميس حيث إله الشمس ماندوليس. لهذا اختار سيلكو تلميس ليطبع فيها اللوحة التي تحكي غزوه للمنطقة[٣٨]. ويذكر فانتيني أنّ من آلهة النوبة أيضًا الإله طهوت[٣٩].

وقد اكتسبت بعض الرموز أهمية خاصة، كالفيل في المصورات الصفراء، والذي كان يتمتع بعبادة خصوصية، نسبة إلى أحد الآلهة المحليين. وكانت تقام حفلات عظيمة ومواكب مهيبة يسير فيها الفيل تكريمًا له[٤٠]. كما كانت للتمساح أيضًا مكانته. ويشير الشاطر البصيلي إلى أنّ التمساح عبادة فرعونية[٤١].

لقد كان النوبة يؤمنون بالحياة بعد الموت، لذلك كانوا يضعون جوار جثة الميت آنية مليئة بالماء واللبن والأطعمة وأدوات أخرى كالمرآة والسكاكين والأسلحة وغيرها. ولقد بلغ اعتقادهم باستمرار الحياة بعد الموت أنهم ذبحوا بعض الرجال والنساء والخيول والأبقار في زمن ملوك النوبة في بلانة لظنّهم أنهم سيؤدون خدمات للملك[٤٢].

هذه الديانات ذات الطابع المصري، تأثرت أيضًا بالثقافة المحلية الأفريقية، كما تأثرت بالثقافات الإغريقية والرومانية عبر مصر، بدليل أنّ اللغة الإغريقية تصبح لغة رسمية في بعض المناطق[٤٣].

---

٣٨ أيضا ص ٤٠.
٣٩ فانتيني، المصدر السابق، ص ٣٢.
٤٠ فانتني، المصدر السابق، ص٣١ (Herodoters, Histories V.1 London 1964 – PP125 "11").
٤١ الشاطر البصيلي عبد الجليل، مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية، مصر وزارة الثقافة والإرشاد، بدون تاريخ ص ٣٣.
٤٢ فانتبي، المصدر السابق، ص ٣١.
٤٣ أيضا، ص ٤٨.

يقول ماكمايكل: إنّ آثار العلاقات بين أثيوبيا ونهر النيل واليمن، والتي بدأت قبل أربعة أو خمسة آلاف سنة قبل المسيحية، تبرز واضحة في آثار النوبة في معبد مروي، ومعبد الشمس، ومعبد الأسد، ومعبد ايزيس، وتماثيل الأسود في النقعة والمصورات وسوبا، والمرتبطة بعبادة الشمس في تلميس، والتي نجدها أيضًا في أثيوبيا[44].

أهميّة الديانات في هذه الفترة تكمن في كونها تلقى بظلالها على صورة الحكم وتقسيم العمل في المجموعات المختلفة. وفي ظل هذه العلاقات، تبرز أهمية خاصة للملوك والكهنة إيمانًا بقداستهم، وأنّهم ظل هذه الآلهة. لهذا صارت معتقدات الملوك بمثابة الدّين الرّسمي للدّولة، كما صار الكهنة يمثّلون الارستقراطية الحاكمة[45].

خلاصة القول، إنّ هذه الفترة بالنسبة للنوبة تمثّل مرحلة الإيمان بديانات وثنية متعددة، فهم في محاولتهم لتفسير ظواهر الكون المختلفة، وسيادة الشعور بوجود قوى غيبية أعظم، ولها القدرة على حمايتهم، لجأوا إلى آلهة متعددة، هي –في غالبيتها– مُستمدّة من الديانات المصرية وديانات من اتصلوا بهم من الأمم كالرومان والإغريق.

الديانة اليهودية:

هناك من الدلائل ما يشير إلى أنّ للنوبة اتصالات مع اليهود والديانة اليهودية عبر مصر، يقول فانتيني: إنّ هناك جالية يهودية كبيرة تقطن بجزيرة الفنتينة الواقعة تجاه مدينة أسوان، وكانت تحتكر التجارة بين مصر والنوبة[46].

هذا وقد جاء في أعمال الرسل قصة عن وزير الملكة الأم في المملكة المروية في عام ٣٧٠ قيل فيها "كلّم ملاك الرب فيليب قال: قم فامضِ نحو النوبة في الطريق المنحدرة من أورشليم إلى غزة وهي مقفرة، فقام ومضى، وإذا دونه رجل من الحبشة خصي ذو منصب عال عند قنداقة ملكة الحبشة وخازن جميع أموالها، وكان راجعًا من

---

٤٤ ماكمايكل، المصدر السابق، ج١ ص٤١.
٤٥ يوسف فضل، دراسات في تاريخ السودان، الخرطوم ١٩٧٥. ص١٥.
٤٦ فانتيني، المصدر السابق، ص ٤١.

أورشليم بعد ما زارها حاجًا، وقد جلس في مركبته يقرأ النبي أشعيا، فقال الروح لفيلبس: تقدم فالحق هذه المركبة، فبادر إليها، فسمعه يقرأ النبي أشعيا، فقال (أتفهم ما تقرأ) قال: (إنّ لي ذلك إن لم يرشدني أحد)[٤٧].

ويقول فانتيني: إنّ ازدهار العلاقات بين النوبة والمملكة اليونانية، جاء أساسًا بسبب الحجيج من النوبة إلى الأماكن المقدسة بأورشليم. هذا وكانت الجالية تملك مكانًا خاصًّا لها في كنيسة القيامة بالقدس. وبعد أن فقدت النوبة هذا المقام، استمر المطران الأرميني بالقدس في دفع نفقات الحجاج من النوبة والحبشة، حفاظًا على تقاليدهم القديمة"[٤٨].

الدّيانة المسيحيّة ودخولها في السّودان:

تطرقنا في حديثنا السابق عن الشعوب في السودان، إلى الدّلائل التاريخية التي تشير إلى تأثر السودان عبر التاريخ بجيرانه خاصة في الشمال. هذا وقد دخلت الديانة المسيحية مصر في القرن الأول الميلادي، حيث جوبهت بمعارضة شديدة من الدولة في بداية الأمر، إلى أن تمّ الاعتراف بها كديانة رسمية في القرن الخامس الميلادي. بينما سبقت أثيوبيا مصر والسودان في الاعتراف بالمسحية كدين رسمي للدولة في العام ٣٣٠م.

هذا وباستقراء هذا الواقع الذي يشير إلى أنّ آلهة النوبة في العصور التي سبقت دخول المسيحية وحتى دخولها في القرن الخامس كانت هي آلهة الفراعنة المصريين، فإنّ انتشار الديانة المسيحية في مصر كان لابدّ من أن يكون له أثره المباشر على بلاد السودان.

هذه الآثار تبدو جليّة في الإشارات لحالات فردية اعتنقت المسيحية في النوبة قبل إعلانها رسميًا من قبل الدولة في القرن السادس الميلادي. وقد ذكر فانيتي أنّ أول مسيحي دخل النوبة هو قس في حاشية الملكة الأم في المملكة المروية حوالي العام

---

٤٧ أيضا، ص ٤١.
٤٨ أيضا، ص ١٢٢.

٣٧٠م. وكان وزيرًا للملكة المروية، سبق أن تعلّم مبادئ الديانة اليهودية، وفي طريقه لزيارة المدينة المقدسة، قابل أحد المسيحيين، حيث نال المعموديّة ورجع إلى بلاده[٤٩]

وقد بدأ التبشير المنظم في بلاد النوبة في النصف الأول من القرن السادس الميلادي، حين طلب أحد القساوسة في الإمبراطورية البيزنطية يدعى جوليان من الملكة ثيودورا السماح له بالذهاب إلى النوبة لنشر المسيحية على مذهب اليعاقبة "القبطية"، حينها أرسل الإمبراطور جستنيان أيضًا رسالة إلى النوبة لنشر المسيحيّة على المذهب الملكاني المنادي بطبيعتين للمسيح. وقد نجحت الملكة في استمالة حكام النّوبة وعرقلة سير رسل الملك. هذا وقد وصل جوليان للنوبة في العام ٥٤٣ م، ومكث فيها حتى العام ٥٤٥ م. استطاع خلال ذلك تعميد كل الأسرة المالكة والنبلاء وحاشية الملك والقليل من العامة. في هذه الفترة فإنّ بعثة الملك جستنيان اتجهت نحو المقرة حيث نجحت أيضًا في تعميد الأسرة المالكة"[٥٠].

وبعد رجوع جوليان أرسلت الملكة قسًّا آخر هو لونجينس الذي مكث لمدة ست سنوات نجح خلالها في نشر المسيحية في علوة. وقد اعترفت علوة بالمسيحية كدين رسمي للدولة في القرن السابع الميلادي "[٥١].

هذا وبنهاية القرن السادس وبداية القرن السابع توحدت دول الممالك الثلاثة وهي نوباتيا وعاصمتها فرس والمقرة وعاصمتها دنقلا العجوز وعلوة وعاصمتها سوبا في الدين المسيحي بينما ظل البجة على وثنيتهم. يقول ماكمايكل: إنّ أولمبيدس عندما زار البجة في القرن الخامس كانوا لا يزالون وثنيين. واستمروا كذلك حتى منتصف القرن السادس. ويقول ربما اعترف البجة بالمسيحية نتيجة لغزوات سيلكو للمنطقة"[٥٢]. وتشير المصادر التاريخية إلى أنّ مملكتي علوة ونوباتيا اعتنقتا المسيحية على المذهب اليعقوبي بينما كانت المقرة ملكانية. وفي هذه المرحلة حولت الكثير من الهياكل الوثنية إلى

---

٤٩ فانتيني، المصدر السابق، ص ٤٠.
٥٠ Trimingham J. S , abid Pp 55
٥١ ماكمايكل، المصدر السابق، ص١٨.
٥٢ أيضا، ص٤٠.

كنائس، ويقال إنّ أول قس مسيحي لفيلة هو ماكدونيس، الذي ثار غضبه عندما رأى السكان يعبدون حورس في فيلة. فقام بتعميد أثنين من المواطنين وعينهم على الكنيسة.

ويبدو أنّ المسيحية قد انتشرت بصورة واسعة مما حدا بكوزما أن يقول: "إنّ دين المسيحية قد انتشر في جزيرة العرب والساحل الغربي للبحر الأحمر، ونكر من القبائل التي اهتدت بالمسيحية النوباطي وأهل قرافتش"[٥٣]. وفي رسالة من لونجيوس إلى ملك نوباطيا أعلمه أنّه لدى وصوله إلى سوبا وجد فئة من المسيحيين الأكسوميين الذين يعرفون باليعاقبة ويدّعون أنّ جسد المسيح منزه عن الأوجاع والآلام"[٥٤]. ويذكر مكي شبيكة أنّ لونجينيوس عند وصوله علوة ذكر "وبشرنا الملك وعمدناه مع كل أسرته وحاشيته ونبلائه وكان عمل الرب ينمو كل يوم"[٥٥]

ويبدو أنّ الصراع بين المذاهب المختلفة كان له أثره على النوبة أيضًا فالمنقول من تاريخ الكنيسة اليعقوبية في أنطاكية " أنّ بعض الأساقفة من الطائفة التي تدعي الملكانية قد قدموا إلى بلاد كوش في زمن دخول الممالك النوبية وكان غرض هؤلاء الأساقفة أن يمنعوا نشر المسيحية بحسب عقيدة اليعاقبة"[٥٦]. هذا وفي العام ٥٨٠ م أصبحت المسيحية الديانة الرسمية لكافة الممالك الشمالية نوباتيا وعلوة على مذهب اليعاقبة والمقرة والقراميش على المذهب الملكاني الأرثوذكسي.

وقد نقل المقريزي[٥٧] عن ابن سليم الأسواني واصفا سوبا عاصمة علوة: "بأنّها كانت فيها أبنية حسان ودور واسعة وكنائس كثيرة الذهب وبساتين، وبها رباط فيه جماعة من المسيحيين. ومستملك علوة أكثر مالا من مستملك المقرة وأعظم جيشا، وبلده أخصب وأوسع والنخل والكروم عندهم يسير، وزرهم اللحم عندهم كثرة المواشي والمروج

---

٥٣ فانتيني، المصدر السابق، ص٤٥.
٥٤ أيضاً، ص ٥١.
٥٥ مكي شبيكة، السودان عبر القرون، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان ١٩٦٤. ص ٢٥.
٥٦ أيضاً ص ١١٨ يقول فانتيني أن الطائفة الفانتازية تعتقد أن جسد المسيح شبح وليست كجسد إنسان.
٥٧ المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٧٠م.

الواسعة العظيمة السعة، وعندهم خيل عيان وجمال صهب عراب، ودينهم النصرانية يعاقبة وأساقفتهم من قبل الإسكندرية كالنوبة وكتبهم باليونانية".

هذا وتشير المصادر إلى بعض المخلفات الأثرية الملموسة للحضارة النوبية المسيحية وتتمثل في الآثار لعدد ٦٠ كنيسة مبعثرة في المنطقة ما بين الجوف المصرية إلى جبل سقدي جنوب سنار، وقد أنشئت هذه الكنائس على طراز الباسلكا الذي كان شائعًا في العالم البيزنطي، كما يشتهر فخار دنقلا وسوبا بالنقوش المسيحية ومن أبرز ملامحها نقش الصليب.

هذا وقد أوكل بعض ملوك النوبة للأسقف مسؤوليات سياسية في المدينة. فكانوا إلى جانب منصبهم وموقعهم الديني ينوبون عن الملك في بعض الأحيان. والجدير بالذكر أنّ جميع الأساقفة رهبانًا حسب تقاليد الكنيسة الشرقية.[٥٨]

هذا ومما لا شك فيه هو أنّ المسيحية انتشرت على طول وادي النيل من أسوان إلى سوبا وفي أرض البجة وسواحل البحر الأحمر، غير أنّ أثر المسيحية كان ضعيفًا لأنّه انحصر في أفراد الأسرة الحاكمة وحاشيتها، ولم يطرأ تغيير يذكر على الثقافة المحلية مما نتج عنه استمرار سيادة الكثير من الديانات القديمة والعادات المحلية على الرغم من اعتناق الدولة للدين المسيحي كدين رسمي.

خلاصة القول، إنّ حديثنا هذا عن الأديان في الفترة التي سبقت دخول الإسلام، جاء مؤكّدًا ما ذكرناه في مقدمة هذا الفصل، عن أنّ المعتقدات الدينية كانت هي المشكل الأساسي للوعي وما يتصل به من أيديولوجيات وفهم ومجموعة قيم سادت في تلك الفترة. وهو - أي المعتقد الديني- يعد محاولة لتفسير ظواهر هذا الكون. وسنتطرق لاحقًا إلى المعتقدات الشعبية من مخلفات هذه المراحل وبقائها حتى بعد سيادة الإسلام وانتشاره.

---

٥٨ فانتيني، المصدر السابق، ص٥٣.

وتسعى هذه الدراسة إلى المقاربة بين مآلات وإشكاليات الوعي والمعرفة في تلك المرحلة التاريخية وربطها بالواقع الاجتماعي والثقافي الذي ساد تلك الفترة، إذ إنّ فهم هذا الواقع بشكل متكامل وفهم الفترة التي تليه ودخول الإسلام في السودان لن يتأتّى إلا بفهم الكيفية التي دخل بها الإسلام في السودان والنوعية التي حملته، بهدف أن تأتي المقارنة سلسة توضح بجلاء نوعية الثقافة الدينية التي سادت بعد دخول الإسلام واضعين في الاعتبار الاعتقادات المتأصلة في نفوس المجموعة مع الإمكانيات التي توفرت بهجرة العرب والثقافة التي حملوها حتى يتثنى لنا فهم مكونات المعتقدات والثقافة الدينية السودانية في تلك الفترة، والتي جاءت لتكون ثقافة هجين تجمع بين ثناياها الإرث الوثني الأفريقي وآثار الديانات الفرعونية ومخلفات الديانة المسيحية مع الثقافة العربية الإسلامية الوافدة.

الفصل الثاني

الهجرة العربية
وانتشار الإسلام في السودان

يقول حسن أحمد محمود: إنّ هجرة العرب إلى السودان وانتشار الإسلام يعني تعرض المجتمع المحلي السوداني لظواهر ثلاث هي الثقافة العربية والدين الإسلامي والشريعة الإسلامية[٥٩].

وقد لعبت الهجرات العربية دورًا رئيسيًا ومؤثرًا في نشر الثقافة العربية ونشر الديانة الإسلامية، أنّ غياب التعمد والتخطيط المسبق لنشر الدين الإسلامي في السودان، واقتصار انتشاره على هذه الهجرات أدّى إلى أن يكون التطبيع مع مكونات الثقافة الوافدة تدريجيًا وسلساً، وقد استمرّ لفترة امتدت حوالي السبعة قرون قبل أن يستتب الأمر للعرب ولتوطين الثقافة العربية والديانة الإسلامية. خلال هذه الفترة لم يفرض الدين الإسلامي ولا الثقافة العربية بقوة السلطة أو السلاح، بل إنّ هذه الهجرات المتتابعة والمتزايدة استطاعت عبر تعايشها السلمي مع المجموعات المحلية في بلاد النوبة أن تنشر الثقافة العربية والديانة الإسلامية.

لقد ساهمت عوامل عديدة محلية ووافدة في تكريس هذا الوضع الجديد، ويأتي على رأسها العامل الأيديولوجي المتمثل في الوضعية السائدة للدين أو الديانات ودورها المفصلي في حياة الناس، ثم العوامل الاقتصادية والاجتماعية المتمثلة في المكاسب المادية والتجارية من وراء هجرات العرب، ومن ثم ما يمتلكه العرب من قدرات أتاحت لهم دور ريادي في إنعاش التجارة وتطوير وسائل تنجيم المعادن، وأثر كل ذلك في اكتساب مكانة حيوية كان لها تأثيرها في تطبيع السكان المحليين بالثقافة الوافدة للعرب المسلمين. وهذا ما اسماه توبيني بظاهرة الالتقاء أو التماس الثقافي. يقول توبيني عن ذلك

---

٥٩ أنظر حسن أحمد محمود، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

"إن الخصائص الفردية للثقافة الأجنبية أكثر قبولا من الثقافة في مجموعها" ويقول أيضًا: "إنّ فترة النفاد لأي إشعاع ثقافي تكون على نسبة عكسية للقيمة الثقافية لذلك الإشعاع" ويضرب مثلا على ذلك اختلاط المسلمين أولا بالسكان المحليين[٦٠]. وهذا في مجمله يعني أنّ المجتمع السوداني حينذاك أخذ من الوافدين بقدر يتماشى مع واقع السكان المعيشي الاجتماعي والاقتصادي والذي ينعكس بدوره على الواقع الثقافي للمجتمع. نستدل على صحة مقولتنا هذه بنظرة متأنية لواقع انتشار الإسلام والثقافة الإسلامية ليس في السودان فحسب، بل على مستوى كافة الأماكن التي انتشر فيها.

ففي الجزيرة العربية اختلطت الرسالة الإسلامية بالإرث الثقافي الموجود. فدار الإسلام كانت زاخرة بميراث حضارات شتي هيلينية ومشرقية إلى إسرائيليات ووثنيات.[٦١]. فكان لابد من أن يستفيد الفكر الإسلامي من ذلك الميراث الحضاري الضخم. وعن مصر يقول الدكتور محمود إسماعيل: "لقد تغلغلت العقلية الإسلامية داخل مكتبة الإسكندرية وأديرة وكنائس النصارى وبيع اليهود ومعابد النار الزرداشتية، فكشفت عن أسرار الحكمة والمعرفة وكيفتها مع طبيعة العصر وأعطتها طابعا إسلاميا مميزًا."[٦٢] هذه التراكمات لم تقتحم الفكر الإسلامي فجأة أو عَنوةً فقد كانت العهود الأولى: عهد النبي وأبو بكر وعمر أكثر التصاقًا بما هو منزل وبما يمليه عليهم رسول الله (ص)،"[٦٣] غير أنّها بدأت تظهر جليًّا بعد خلافة عمر، وكان نتاج ذلك تفرق المسلمين إلى فرق ومذاهب شتى فلسفية وسياسية.

---

٦٠ أيضا.

٦١ محمود إسماعيل، تاريخ الحركات السرية في الإسلام، رؤية عصرية،، دار القلم، بيروت ،١٩٧٣ ص ٢٨.

٦٢ أيضا.

٦٣ جاء في السيرة أن شخص يدعى «ذو الخويصرة» الذي يقال إن الخوارج يخرجون من صلبه فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة، ويقال له أبوالحويصرة وهو رجل من بني تميم، فقال :يا رسول الله اعدل، فقال: «ويلك، ومن يعدل إذا لم أعدل، قد خبت وخسرت إن لم أكن أعدل». فقال عمر يا رسول الله، ائذن لي فيه فاضرب عنقه؟ فقال: «دعه، فإن له أصحاباً يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجوز تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فما يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه - وهو قدحه - فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، قد سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود، إحدى عضديه مثل ثدي المرأة".

وفي مصر ارتبط وفود الثقافة الإسلامية إليها بالغزو بعد أن فتحها عمرو بن العاص في عهد سيدنا عمر بن الخطاب في عام ٦٤١ م فارضًا سلطة الدولة الإسلامية بقوة السلاح. وعلى الرغم من ذلك فإنّ فرض الديانة والثقافة الإسلامية في مجموعها لم يسلمها من الاختلاط بثقافات إغريقية وورومانية وفارسية لها مؤسساتها ومراكزها الفعالة في جامعة الإسكندرية وأديرة وكنائس اليهود والنصارى.[٦٤] هذه الثقافة التقت أيضًا بثقافة محلية منبعها الحضارة والديانات الفرعونية القديمة. وقد التقت النظم الإسلامية بمخلفات نظم الشعوب التي تتالى حكمها على مصر، وقد كان نتاج هذا الالتقاء طراز من الحضارة إسلامي الطابع متأثر في جوهره بهذا الإرث الحضاري الثر. وفي بلاد المغرب امتزجت الثقافة الإسلامية بثقافات إغريقية ولاتينية وفينيقية، وبتقاليد ونظم درجت عليها شعوب البربر.

هذا ومن الثابت أنّ الهجرات العربية التي ساهمت في نشر الدين الإسلامي والثقافة العربية في السودان قد جاءت من الجزيرة العربية وعن طريق مصر ومن بلاد المغرب، من هنا نستطيع القول بأنّ الثقافة الإسلامية عندما حلت بالسودان كانت قد امتزجت بالكثير من القيم والمظاهر للثقافات المتعددة التي حلت بهذه المناطق. هذه الثقافة الوافدة إلى السودان بفرقها ومذاهبها المتعددة والمتنوعة وليست على وجه الشريعة الإسلامية، جاءت إلى السودان لتلتقي أيضا بإرث ثقافي محلي تطرقنا إلى تفاصيله في الفصل السابق. هذا الإرث الثقافي المحلي هو تزاوج بين المسيحية والوثنية والمعتقدات والديانات الأفريقية، فكان أن نتج عن هذا الالتقاء إسلام وثقافة إسلامية لها طابعها المحلي والمتفرد بها، وهو ما أطلقنا عليه في بداية هذا الفصل الإسلام الشعبي وأسميناه لاحقا بالإسلام. لذا نجد أنّ الثقافة الإسلامية كان لها دائمًا طابعها المتفرد بها في كل مجتمع حلت به، تبعا لظروفه الاجتماعية والاقتصادية، واتصالاته الخارجية مع الشعوب الأخرى وإرثه الثقافي.

وكان لكل مجتمع حل به الإسلام ثقافته ومكوناتها التي تمثل خليط من الديانات والتقاليد المحلية الموروثة والثقافات الإسلامية المكتسبة. تتضح لنا هذه الحقيقة بدراسة ما كتب عن التاريخ الاجتماعي والسياسي للسلطنات الإسلامية في أفريقيا والمنطقة العربية.

---

٦٤ أنظر حسن احمد محمود، المصدر السابق.

على وجه الخصوص كتابات القلقشندى وابن بطّوطة وابن فضل الله العمري والتي تصف مظاهر الحياة في السلطنات الإسلامية التي قامت في غرب ووسط أفريقيا. ومن مظاهر ذلك أيضًا المكون الثقافي لبلاد النوبة في عهد السلطنات الإسلامية سلطنات الفور والفونج وتقلي، خصوصا في التقاليد والنظم الملكية وفي نظام تتويج السلطان والألقاب السلطانية وفي ملكية الأرض والقوانين العرفية. يقول الدكتور حسن أحمد محمود: "أنّه وبدخول الإسلام نشأت في أفريقيا بيئات حضارية محلية، لكل بيئة مقوماتها الخاصة واتجاهاتها الخاصة، ولكن تجمعها في إطار واحد صفات إسلامية مشتركة من وحدة اللغة والدين والمثل" [٦٥]

إنّ حقيقة الالتقاء والتماس الثقافي للثقافة الوافدة مع الثقافات المحلية، وقدرتها على الفرز وتمثّل الخيارات والتنقية والاختيار بطريقة عفوية وآلية من بين مكونات كل هذه الثقافات، لإيجاد ثقافة متوازنة تتعايش وتتجانس دون اختلاف أو تضادٌ ودون القفز فوق أو تخطّي ما هو سائد من نظم وقيم وسلوكيات، كان عاملا رئيسيا من عوامل نجاح الإسلام في السودان، إذ إنّه لم يقض على العادات والتقاليد المحلية كالخوف من المجهول والخرافات، بل ساهم في تعزيز مسوغات بقائها وإيجاد الوازع الروحي لإسنادها معزّزًا بذات الأيديولوجية الدينية التي يعتمدونها في حياتهم اليومية. وجدير بالذكر، أنّ دخول الإسلام للسودان بعد مضي قرون من نزوله، أتاح تشبعه بروح بعض الثقافات الأخرى، فأصبح أقرب إلى حياة الناس، خصوصًا وأنّ معتقدًا حيويًّا كالإيمان بوجود الإله الأكبر، لم يختل، بل ازداد ثباتًا ويقينًا بوجود الإسلام.

التطور التاريخي للهجرة العربية وأهدافها:

وهجرة العرب إلى بلاد السودان لم تبدأ فقط بعد الإسلام، بل إنّ الصلات بين العرب والنوبة قديمة، ويقال إنّها ترجع إلى القرن الخامس قبل الميلاد[٦٦]، ويقال إنّ

٦٥ حسن احمد محمود، المصدر السابق، ص ١٣.

٦٦ يذكر المقريزي في كتابه البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب بأنّ جماعات من السبئيين قد نزحوا من شمال بلاد العرب إلى السواحل الغربية للبحر الأحمر ويدلل يوسف فضل حسن على ذلك بوجود الكثير من الأسماء السامية في مصوع ويقول ماكمايكل إنّ عبادة الشمس قبل ميلاد المسيح كانت مزدهرة في جنوب بلاد العرب بين عرب حمير الذين استعمروا شمال الحبشه والكلايشه حتّى عهد جستنيان، وتشير الروايات إلى أنّ هؤلاء النازحين استقروا في سقطرة ودهلك كما تشير بعض الروايات إلى حملات عسكرية قام بها الحميريون في وادي النيل الأوسط وشمال أفريقيا قام بها أبرهة ذو المنار الحبشي وابنه أخريفش وتركوا وراءهم جماعات أقامت في شمال السودان.

العرب من قبل، حملوا معهم ثقافتهم الجاهلية[٦٧] إلى بلاد النوبة. هذا، وقد شهد القرن الثاني الميلادي نشاطًا تجاريًا بواسطة السبئيين في نفس هذه المنطقة. والشاهد على ذلك، آثار نبته وحمير[٦٨].

عوامل هجرة العرب قبل الإسلام ونزوحهم إلى مصر والسودان وبلاد الحبشة متعددة، يجملها يوسف فضل في فقر الجزيرة العربية، وقلة الموارد الطبيعية، وسعي العرب إلى توسيع تجارتهم، والتخلص من مناخ الساحل القاسي، ومن موجات التصحر والجفاف وكثرة العواصف.

لم نجد في المصادر التاريخية ما يشير إلى أنّ الهجرات العربية في العصر الجاهلي تركت آثارًا مشهودة على النوبة أو على واقعها الثقافي، وربما مردّ ذلك أن هذه الهجرات لم تكن تحمل رسالة ثقافة جديدة تسعى إلى نشرها، لكنها تؤكد قدم الوجود العربي في المنطقة وهي تعني أيضا تزاوج تجارب مختلفة وربما ثقافة أكثر تقدمًا للعرب كتجار وزراع ومنجمين مع السكان المحليين. وما يهمنا من ذلك أنّ هذه كانت البداية ليكتسب العرب – بتجاربهم المتعددة التي اكتسبوها خلال هجراتهم الطويلة سواء كان ذلك عن طريق الشرق أو عبر مصر– مكانة مرموقة وسط المجتمع المحلي الأفريقي.

أما الهجرة العربية بعد الإسلام فيحدد الشاطر البصيلي[٦٩] بدايتها بدخول العرب المسلمين أولا عن طريق أثيوبيا نتيجة لموقف نجاشي الحبشة من الهجرة الأولى لأصحاب نبي الله محمد عليه السلام واستضافته لهم، علاوة على الوضع الذي اكتسبته أثيوبيا من جراء ذلك، والذي أتاح تغلغل بعض المسلمين في أثيوبيا وحوض وادي النيل الأوسط.[٧٠] ومما لا شك فيه فإنّ لتزامن هذه الهجرات مع تفكك سلطان الدولة المسيحية

---

٦٧ اصطلح على تسمية الفترة السابقة للإسلام بالعصر الجاهلي.

٦٨ يذكر يوسف فضل أنّ استرابو ذكر أنّ الصحراء الشرقية قد سلكت بواسطة العرب ومنهم من يحمل التجارة على ظهور الجمال بين النيل في مصر العليا وبين البحر الأحمر.

٦٩ الشاطر البصيلي، المصدر السابق، ص ١١٧.

٧٠ توصل الأثريون إلى الكثير من الآثار العربية في الأجزاء الوسطى والغربية من أفريقيا. وقد عثر الإنجليز في عام ١٩٠٥ على قبر لعربي في روديسيا "سلام المتوفي في عام ٩٥-٧٠٤" كما يدل على هذا التغلغل وجود الآثار الحميرية في مدينة حلايب ووجود المجموعات المجموعات القبلية كالبني عامر والتي تتحدث لغة التقري.

في أثيوبيا والسودان، وفي وقت اشتدت فيه الصراعات المذهبية بين الأنظمة المسيحية المتفرقة كان له دور محوري في تعزيز الوجود العربي وتكريس تغلغل الديانة الجديدة.

يقول ريد في هذا الصدد: إنّه وقبل فتح العرب لمصر كان بعض العرب يتسللون عبر البحر الأحمر إلى السودان الشرقي، وقد استطاعوا أن يتزاوجوا مع الحاميين من السكان المحليين مما مكنهم من أن يرثوا بعض مناصب الحكم بفضل قانون الوراثة عن طريق الأم وبفضل تقدمهم الحضاري كتجار وزراع ومنجمين، كما كان للتجارة دور بارز في استقرار هؤلاء العرب. وفي عام ٧٠٢ م أنشأ العرب محطات على الساحل الغربي درءًا لهجوم القراصنة في سواكن وباضع وأوناس ودهلك وزيلع وبربرة وبرادة وعيداب[٧١].

ومن أهمّ الهجرات العربية التي ذكرتها الرّوايات التاريخية هجرة جماعات البلي والحضارمة[٧٢] إلى بلاد البجة في القرن السادس الميلادي، ولجوء أولاد مروان وشيعتهم واستقرارهم بأرض البجة[٧٣]، وهجرة جماعات من عرب هوازن عبر البحر الأحمر في نهاية القرن السابع الميلادي واستقرارها في أرض البجاة حيث عرفوا باسم الحلانقة. وقد أخذ العرب القاطنون في أسوان منذ عهد بني أمية يشترون من أهل النوبة أراضي يستثمرونها حتى تملكوا ضياعا كثيرة داخلة بأراضي النوبة في منطقة مريس[٧٤].

وأورد القلقشندى وثيقة هي عبارة عن مكاتبة بعث بها سلطان برنو في السودان الغربي إلى سلطان المماليك في مصر يشكو فيها اجتياح أعراب جذام وغيرهم بلاده وإفسادهم فيها ويطلب من السلطان المملوكي أن يتعقبهم ويقبض عليهم ويوقع بهم اشد العقاب[٧٥] وقد ازداد عدد القاطنين من العرب في القرن العاشر على النيل الأزرق

---

٧١ الشاطر البصيلي، المصدر السابق، ص ٨١.

٧٢ يذكر المسعودي وجود جماعات مسلمة منهم في بلاد البجة دون سائر "البجة يسمون اللغة العربية بلويت نسبة إلى بلي وبلي تعني العربي في البتداوية ويقول يوسف فضل انهم أتوا قبل الإسلام وقد تزاوج الحضارمة مع الزنافج وسموا بالحدارية وقد استطاعوا أن يبنوا مركزا مرموقا أتاح لهم الوصول إلى الحكم بفضل قانون الوراثة وتقدمهم الحضاري كتجار وزراع ومنجمين وهنالك أسطورة عند البجة تقول إنّ البلويين عرب هاجروا قبل الإسلام.

٧٣ الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب، ج١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د ت، ص ١٨٤م

٧٤ المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين، القاهرة ١٩٦٤ ص .

٧٥ القلقشندي. أحمد بن علي، صبح الأعشى، دار الكتب المصرية القاهرة ١٩٢٢، ج٥، ص١١٧.

وازدادت ثروتهم حتى استطاعوا أن يلتمسوا الإذن ببناء مسجد في عاصمة المملكة المسيحية.[٧٦] وذكر اليعقوبي حوالي ثلاثين موضعا من مواضع الذهب والتي كانت مراكز لاستيطان العرب،[٧٧] ويذكر ابن سعيد "١٢١٤ – ١٢٨٧" أنّ البجة بعضها نصارى وبعضها مسلمون.[٧٨] وبعد ذلك بأكثر من قرن يأتي ابن بطوطة ليذكر أنّ مدينتي عيذاب وسواكن عامرتان بالإسلام والمسلمين[٧٩].

إنّ كل هذه المؤشرات تؤكد أنّ تكاثر مجيء العرب للسودان كان مرتبطا بمصالح خاصة لهم تتمثل في التجارة والبحث عن مصادر الثروة. هذه الهجرات التلقائية للعرب تخللتها بعض المحاولات الرسمية لتقنين علاقة تبعية واضحة للدولة العربية، وأهم هذه المحاولات حملة عمرو بن العاص على النوبة بقيادة عقبة بن نافع في عام ٦٤١م، هذه الحملة انتهت بمعاهدة الصلح الشهيرة مع قيرقس ملك النوبة"[٨٠]. إنّ بعض مما حكى عن هذه الحملة يؤكد صحة ما أشرنا إليه من أنّ هذه الغزوات لم يكن مقصود بها نشر الإسلام، فقد حكى شيخ من الحمر شهد الغزوات "قرمونا حتى ذهبت العيون فعددت مائة وخمسون عينا مفقوءة، فقلنا ما لها ولاء خير من الصلح وإنّ سلبهم لقليل ونكايتهم لشديدة"[٨١] وقد كانت الحملة ومن ثم المعاهدة التي وجهت بموجبها العلاقات الأمنية بين الدولتين. وبدراسة متفحصة لنصوص المعاهدة نستطيع أن نستبين بأنّ الحملة كانت تستهدف تنظيم وتأمين الحدود الجنوبية للدولة الإسلامية الوليدة، ولم تكن بأي حال من الأحوال تسعى إلى نشر الإسلام. وقد أتبعت هذه الحملة بحملة أخرى بقيادة عبدالله بن أبي السرح. والتي انتهت بتوقيع معاهدة البقط[٨٢]. وتكتسب معاهدة البقط أهمية خاصة في

---

٧٦ أرنولد توماس ولكر. الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٠م

٧٧ انظر أبوالعباس أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠م.

٧٨ انظر المقريزي، المصدر السابق، ج٥

٧٩ انظر ابن بطوطة. شمس الدين أبوعبدالله محمد، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، دار بيروت بيروت ١٩٦٤ م.

٨٠ ملحق رقم (١) معاهدة الصلح

٨١ كان النوبيون أولي بأس شديد وقد برعوا في رمي السهام وعرفوا برماة الحدق وقد قال عنهم الشاعر:

لم تر عيني مثل يوم دنقلة **** والخيل تعدو بالدّروع مثقلة

٨٢ ملحق رقم (٢) معاهدة البقط.

تحديد وتقنين العلاقة بين الدولة الإسلامية وبلاد النوبة إذ إنّها حكمت العلاقة بين العرب وبلاد النوبة لمدة ستة قرون لاحقة.

وقد شملت هذه المعاهدة المنطقة من أسوان شمالاً إلى حد أرض علوة جنوبًا. والمعاهدة إلى جانب أنّها تستهدف تأمين الحدود وحفظ العلاقات السلمية بين البلدين، إلا أنّها ركزت بصفة خاصة على تنظيم العلاقات السياسية والتجارية بين البلدين. والمعاهدة تؤكد محاولة الدولة العربية في مصر فرض سيادة اسمية على النوبة بإلزامها دفع جزية سنوية سميت بالبقط.

وتشير وقائع الأحوال إلى أنّ استتباب الأمن لم يكن أمرًا ميسورًا بفعل عوامل كثيرة من أهمّها تداخل المصالح الاقتصادية، لذا لم تنجح هذه المعاهدات في إنهاء مظاهر العداء بل تواصلت الغارات. وتشير المصادر التاريخية إلى غارات العرب على دنقلا العجوز في العام ٦٥٢م. كما أنّ غارات البجة على مصر لم تتوقف، وكانت سببًا في إرسال حملة أخرى بقيادة ابن الحبحاب، وقد تم على أثرها وضع ضوابط لتنظيم العلاقة بين طرفي النزاع وبموجب هذا الاتفاق تعهدت البجة على دفع جزية سنوية عبارة عن ٣٠٠ من الإبل الصغيرة. ولعدم التزام البجة ببنود المعاهدة تم إرسال حملة أخرى بقيادة عبدالله بن الجهم وقد انتهت هذه الحملة بهزيمة البجة، وعقد صلح مع ملكهم كنوف بن عبد العزيز[٨٣]. ومن أبرز نصوص هذه المعاهدة النص الذي التزمت بموجبه البجة على عدم التدخل في كل ما يخص مناجم الذهب التي يملكها العرب.

هذه المعاهدة مع كنوف بن عبد العزيز تكشف لنا بجلاء مدى تمكن العرب في المنطقة وفي اقتصادها وفي ثقافتها، وتكشف عن وجود مؤسسة إسلامية متكاملة في ذلك الوقت، إذ ورد بنص الاتفاق (حفظ المساجد القائمة وجمع صدقات ممن أسلموا) ومن المساجد التي ذكرت في المصادر التاريخية عند توقيع هذا العقد مساجد دنقلا وكنسه وإسراجة. وفي رواية لابن حوقل أنّ أفرادًا من البجة اسلموا إسلام تكليف وحفظوا بعض شرائط الإسلام وظاهروا بالشهادتين ودانوا ببعض الفرائض[٨٤]. هذه الحملات المتكررة

٨٣ ملحق رقم (٣) صلح كنوف بن عبد العزيز
٨٤ أنظر ابن حوقل محمد أبو القاسم، المسالك والممالك، ١٨٧٣

ضد البجة تثير الكثير من التساؤل حول الصراع على مصادر الذهب كفرضية محتملة لتأجج هذه الصراعات من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها أيضا تثير الكثير من التشكك حول مدى جدية البجة وإخلاص نيتهم في دخول الإسلام وإلى أي مدى يمكن أن يكون إسلامهم مرتبطا فقط بالإذعان والتظاهر تفاديا لدفع الجزية.

كما تذكر المصادر التاريخية محاولات أخرى من جانب النوبة لترسيخ علاقات سلمية مع الدولة العربية، ففي العام ٨٣٦م أرسل الملك جورج بن زكريا وفد نوبي سافر إلى الخليفة المعتصم، وكان الهدف الرئيسي من الزيارة هو طلب تقليل البقط، وتشير المصادر إلى أنّ هذا الوفد طلب من الخليفة المعتصم إرسال علماء يعلمونهم أمور الدين الإسلامي. وقد أرسل لهم الخليفة المعتصم سبعة من علماء بني العباس تتواتر الروايات بعد ذلك عن أنهم أقاموا بدنقلا وتناسلوا بها[٨٥].

هذا وقد تميز العهد الفاطمي بسيادة علاقات سلمية طيبة مع النوبة، لم تتوان النوبة فيها عن دفع البقط. غير أنّ هذه العلاقات توترت مرة أخرى بمجيء الأيوبيين[٨٦] ووقوف بعض النوبة ضدهم.

هذا وعلى الرغم من سيادة العلاقات العدائية بين المماليك وبلاد النوبة إلا أنّ عهدهم يمثل نقطة تحول بارزة لصالح انتشار الثقافة العربية والإسلام في السودان. إذ إنّ عدم التزام النوبة بما ورد في المعاهدات لحفظ السلام أدى إلى سلسلة من الغزوات على النوبة، من أهمها حملة الظاهر بيبرس.[٨٧] هذه الغزوات كانت سببا في تخلف الكثيرين ممن صحب هذه الحملات من أعراب بني هلال وبني شيبان وأولاد عمر. كما كان

---

٨٥ هذا الطلب تقدم به قيرقس ابن زكريا بهنس الذي قدم إلى المعتصم لتسوية البقط المتأخر"كاتب الشونة تحقيق الشاطر البصيلي القاهرة ص ١٤٢"

٨٦ وقد ثار بعض النوبة على صلاح الدين الأيوبي مما أدى إلى فتنة وقتال وتراجع بعدها النوبة إلى صعيد مصر "فانتيني ص ١٥٠". وقد تقدم ملك النوبة بجيش إلى صعيد مصر مساندا الأسرة الفاطمية غير انه أخفق فتبع ذلك غزوة توران شاه في أواخر ١١٧٣ ردًا على حملة ملك النوبة حيث استولى على قصر إبريم ورجع بعدها إلى مصر لقلة السلب.

٨٧ أهمها حملة الظاهر بيبرس والتي كان نتاجها عزل داوود ملك النوبة وتتويج شكندة بدلا عنه بعهد عقده لصالح سلطة الفاطميين في المنطقة كما قام قلاوون بعده بإرسال ثلاث حملات ضد شماعون ملك النوبة.

هنالك تدخل مباشر إثر ذلك قضى بعزل داؤود وتتويج شكندة بدلا عنه بعهد عقده لصالح سلطة الفاطميين في المنطقة، وهي المرة الأولى التي يتم فيها تدخل سافر لتعيين حكام النوبة. هذه المرحلة هي البداية الفاصلة لانهيار الدولة المسيحية لصالح قيام كيان يعتمد الدين الإسلامي. وقد مثّل تتويج عبدالله بن سنبو ملكا على النوبة علامة فارقة بتدشينه إقامة أول مسجد في دنقلا في العام ١٣١٧م.[٨٨]

إنّ هذه المحاولات الرسمية المتتابعة لتحديد أشكال العلاقة بين الدولة العربية في الشمال وبلاد النوبة، كان لها آثرها في فتح الطريق لانتشار العرب في السودان بثقافتهم الإسلامية العربية ولغتهم العربية، الشيء الذي كان له أثر فعال في تنظيم العلاقات الاقتصادية والتجارية بين البلدين، ومن ثم تغلغل هذه الثقافة الوافدة بين مجموع السكان.

ويذكر ابن سليم الذي زار بلاد النوبة في نهاية القرن العاشر، أنّ المنطقة الممتدة من أسوان حتى الشلال الثالث يتصرف فيها المسلمون لا تصرف المهاجرين اللاجئين إنما تصرف الملاك وأصحاب البلاد.[٨٩] ويذكر المقريزي أنّهم أي المسلمين كانوا متمتعين باستقلالية تامة في هذه المنطقة، وقد اندمجوا في حياة الناس وتعلموا لغتهم وفهموا عاداتهم وتقاليدهم[٩٠].

الخلاصة أنّ النواة الأولى لهجرات العرب المسلمين والتي بدأت منذ القرن السابع الميلادي تألفت من هجرات متعاقبة لبقايا الأحلاف العربية بقيادة قبائل جهينة وجذام وربيعة والعركيين والهلاليين والقرشيين والهوارة.[٩١] هذه الهجرات استمرت في التدفق والتزايد والتكاثر والاختلاط مع السكان المحليين فقويت مكانتهم في البلاد وأصبحوا قوة اقتصادية واجتماعية مؤثرة، وبحلول القرن العاشر الميلادي استكملت حلقات التأثير

---

٨٨ فانتيني، المصدر السابق، ص ١٧١.
٨٩ حسن احمد محمود، المصدر السابق، ص ١١٣.
٩٠ المقريزي، البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين، القاهرة، ١٩٦١م، ص ١٩٨.
٩١ البلاذري، أبو جعفر أحمد بن يحيي، معجم فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م. ص ٥٨.

والسيادة لصالح العرب المهاجرين في المنطقة. وسوف تتضح لنا الصورة بشكل جلي عند التحدث عن أهداف هذه الهجرات.

أغراض الهجرة العربية إلى السّودان:

لقد ذكرنا في مسار حديثنا في الجزء السابق موجزا لأهداف الهجرة العربية إلى السودان قبل الإسلام، وحيث إنّ ما يهمنا لأغراض هذا البحث، هو الهجرات العربية التي جاءت بعد نزول الإسلام، فإنّ ذلك يستوجب تفصيلا أكثر للأسباب التي حدت بالعرب المسلمين الهجرة إلى بلاد النوبة، إذ إنّ أهمية البحث في الأهداف الحقيقية من وراء هذه الهجرات يكمن في أنها تكشف لنا صورة حقيقية ومتكاملة لكيفية دخول الإسلام، والنوعية التي أدخلت الإسلام في السودان، وبالتالي نوعية الثقافة الوافدة كما وكيفا. وهي في ذات الوقت تكشف لنا تطور تداخل العرب والثقافة العربية وسط السكان المحليين، وكيف أنّ هذه الثقافة تغلغلت ثم تمكنت لتصبح الثقافة المسيطرة، وليكون بعدها الإسلام هو دين الدولة واللغة العربية هي لغته. لقد امتد التأثير العربي على السكان المحليين وتغلغل ليصبح مكونا رئيسيا من مكوناته ولتصبح القبيلة قواما للتكوين الاجتماعي كما هو ماثل في الجزيرة العربية. وقد انتقل المكون القبلي إلى السودان بما يحمله من مظاهر إيجابية وسلبية بل حتى أنّ ما حدث من تحالفات بين القبائل هو انتقال وامتداد لثقافة الأحلاف التي كانت سائدة في الجزيرة العربية.

إنّ وفود الثقافة العربية والعروبة إلى السودان تم على مرحلتين، المرحلة الأولى هي المرحلة قبل قيام الممالك الإسلامية في السودان، والمرحلة الثانية هي المرحلة ما بعد قيام هذه الممالك، وقد تميزت المرحلة الأولى بعلاقات غير واضحة بين بلاد العرب وبلاد النوبة على عكس ما توافر من معطيات إيجابية بعد قيام ممالك إسلامية. هذا إلى جانب أنّ المرحلة الأولى تميزت بمجتمع اكتفائي بدائي بمجموع علاقاته والأنظمة التي تحكمه، ثم ما حدث من تغيير في هذه العلاقات نتاج قيام حكومة مركزية تمثلت في سلطنتي الفونج والفور الإسلاميتين.

وعموماً فإنه لم يرد ذكر بعثات تبشيرية إسلامية منظمة جماعية كانت أم فردية إلا في مرحلة متقدمة بوفود أفراد من العلماء وسيجيء تفصيل ذلك في أوانه.

هذا وفي تتبعنا السابق لتطور العلاقات الرسمية بين الدولة العربية في مصر وبلاد السودان، رأينا أن كل الحملات التي أرسلت في العهود الأموية والعباسية، وعهود دولة الفاطميين والمماليك في مصر لم تكن تهدف إلى نشر الإسلام، بل كانت تستهدف فرض علاقات سلمية مع بلاد النوبة، وتأمين الحدود الجنوبية وطرق التجارة المارة عبرها، إلى جانب الحفاظ على المكاسب المادية التي نالها العرب في بلاد النوبة عبر السنوات السابقة وتحصيل بعض الإيرادات، كما تشير الاتفاقية بشكل واضح لحاجة الدولة الإسلامية الناشئة في الشمال للعبيد[٩٢] وتأمين بقاءهم وعدم رجوعهم أو هروبهم إلى السودان بتعهد من الحاكم.

إنّ المتتبع لهذه الحملات وما نجم عنها من اتفاقات يستطيع أن يجزم وبجلاء حقيقة أنّ نشر وانتشار الإسلام في السودان لم يتم بناء على مخطط منظم ومستهدف من قبل الدولة الإسلامية، كما لم يكن نزوح العرب إلى بلاد النوبة يستهدف ذلك إلا في وقت متأخر، وأنّ الإسلام لم يفرض على السكان المحليين، كما لم يكن دخول الإسلام عنوة أو ثوره أو انقلابًا على الأوضاع السائدة اجتماعية كانت أم ثقافية أم اقتصادية. وهي تؤكد حقيقة أنّ الإسلام والعروبة قد تغلغلتا وسط السكان المحليين بطرق سلمية هي المعايشة والمصاهرة والمصالح المتبادلة بين الطرفين.

هذه الهجرات فردية كانت أم جماعية جاء معظمها للاستقرار بعد أن ضاقت به الأحوال المعيشية في الجزيرة العربية، وبحثًا عن حياة أفضل لهم ولحيواناتهم وهربًا من المجاعات المتكررة وموجات الطاعون، وبعضها جاء عابرًا مع للتجارة.

ومما لا شك فيه أنّ التجارة لعبت دورًا أساسيًّا في نشر الإسلام، إذ إنّ موقع السودان كمعبر إلى منتجات أفريقيا وباعتباره حلقة وصل للتجار القادمين من الشمال كان له فعاليته في ديمومة المواصلة بين العرب والسودان. كذلك فإن منتجات السودان من العاج وريش النعام والجمال وسن الفيل والرقيق والصمغ العربي والذهب كانت من

---

٩٢ كلمة عبيد كانت هي الكلمة المستخدمة لذا فضلت استخدامها لأنها تفي بغرض استخدامهم على تنوعه.

أهم منتجات السوق العالمي. وقد لعبت الموانئ كسواكن وعيذاب وبادي والمراكز التجارية التي قامت بها دوراً هامًّا في توطيد هذه الصلات. ما يدل على ذلك استقرار الكثير من مهاجري عرب جنوب الجزيرة العربية على شواطئ شرق أفريقيا وإنشاؤهم مدنا ساحلية مثل سواكن وباضع وعيذاب وزيلع وبربرة ومقديشو.[٩٣] وقد كان لعيذاب نصيب الأسد في كل ذلك، وقد ازدادت أهمية عيذاب باندلاع بعض الحروب الصليبية وتحول كافة القوافل التجارية وقوافل الحجاج المسلمين لتمر عبرها، ويعبر المقريزي عن ذلك بقوله " وهكذا أصبحت عيذاب عامرة آهلة بما يصدر أو يرد من قوافل الحجاج والتجار"[٩٤].

وقد كان لازدهار تجارة الرقيق دور بارز في تمتين العلاقات التجارية. فاستجلاب الرقيق كان لازمة مهمة فرضتها رؤى وجهود الدولة العربية للتوسع، وحاجتها المتزايدة للرقيق لتقوية تكوين الجيوش العربية، هذا ويرى ترمنجهام "أنّ تجارة الرقيق كان لها شأن عظيم في نشر الإسلام بين القبائل الوثنية، وذلك بتأثيرها في تدمير مراكز الحياة الوثنية والقضاء على الكثير من القبائل الوثنية مما يسر دخول الإسلام"[٩٥]. ويرى الدكتور يوسف فضل أنّ تجارة الرقيق أفادت انتشار العرب في السودان لسببين، الأول هو أنّ هذه القبائل لن تقف بعد ذلك في وجه مسيرة العرب إلى السودان، والثاني أنها زادت في معرفة العرب للقطر مما سهل حركتهم في المنطقة[٩٦].

كما لعب الحج دوراً أساسياً في تطوير العلاقات بين النوبة والعرب، إذ إنّه أتاح الفرصة للكثيرين للتعرف على بلاد النوبة من خلال الوافدين منها. وقد أتاح موقع السودان كمعبر للحجاج من غرب أفريقيا من سلطنتي جني وكانم الإسلاميتين فرص الاختلاط مع السكان المحليين والتعرف على الديانة الجديدة، ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى العابرين من هذه السلطنات مرورا إلى الحج، كان لهم دورهم في نشر الإسلام في السودان، بل الاستقرار فيه في أحيان كثيرة.

---

٩٣ حسن أحمد محمود، المصدر السابق، ص ٥٩.
٩٤ أنظر المقريزي، المصدر السابق.
٩٥ **Trimingham J. S . abid Pp 5**
٩٦ **y. Fadul, The Arab and The Sudan P. P. 49.**

والحج نفسه كمركز تجاري هام تلتقي فيه القوافل التجارية من كل أنحاء المنطقة العربية والأفريقية ومن الشرق الأدنى، أدى إلى تبادل المعلومات والخبرات والتعرف على منتجات السودان من خلال هذا الالتقاء. ومن المهم هنا أن نذكر أنّ الحج إلى بيت الكعبة لم يرتبط فقط بمجيء الإسلام، بل إنّ مواسم الحج ومنذ العهد الجاهلي كانت ملتقى ليس فقط لأولئك الآتين لتأدية واجبهم الديني، بل أيضًا كموسم تزدهر فيه التجارة وتشتمل على فئتي الحجاج والتجار وغيرهم من المنتفعين به.

ومن العوامل التي ساعدت على ازدهار التبادل التجاري وتكاثر الهجرات العربية إلى المنطقة القدرات والمهارات المتطورة للوافدين العرب في تجيم المعادن خاصة الذهب في الصحراء الشرقية في كل من منطقة العلاقي ومنطقة البجا عمومًا. وقد كان لاكتشاف الذهب أثره في هجرات الكثير من عرب ربيعة ومضر واليمن إلى المنطقة. وقد تكاثر العرب في المنطقة للدرجة التي جعلت الخليفة في مصر يرسل حملة بقيادة القمي ضد البجة عندما حاولوا طرد العرب من المنطقة. ويرجع يوسف فضل اهتمام الدولة بذلك للمكوث التي تحصل من العرب في منطقة المعادن والتي تبلغ الخمس.[٩٧] وقد وصل اهتمام الخليفة بذلك حد تعيين القمى على المنطقة. وقد أورد المقريزي "وظهر التبر لكثرة طلابه وتسامع الناس به فوفدوا في البلدان، وقدم عليهم أبو عبد الرحمن بن عبدالله بن عبد الحميد العمري ومعه ربيعة وجهينة، وغيرهم من العرب فكثرت بهم العمارة في البجة"[٩٨]. وأبو عبد الرحمن العمري كان من منقبي الذهب الذين لعبوا دورا رائدا في استيطان العرب بالمنطقة بل في ترسيخ ريادة وسلطة العرب في منطقة الذهب وقد أنشأ ولاية مستقلة في الجبال، قامت بالعديد من الغارات في سبيل توطين سلطته على المنطقة وقد وصل بحروبه إلى الجهات الواقعة حول أبي حمد بهدف إيجاد منفذ إلى النيل. وقد بلغ شأن سلطته على المنطقة ونفوذه عليها الدرجة التي جعلت أحمد بن طولون يخاف من نفوذه في المنطقة وتفرده بها فيرسل له من يقتله.

هذه التجارة كمؤسسة متكاملة كان لها الدور الرائد والفعال في إيجاد علاقات إنتاج جديدة. أول ما تأثرت به هو أنظمة الحكم النوبية السائدة. هذا ومن ثم كان لابد للطرق الأكثر فاعلية في هذه المؤسسة من خلخلة الأنظمة القائمة والتي تبدأ أول ما تبدأ بلغة

---

٩٧ يوسف فضل حسن، المصدر السابق، ص ٥٠.
٩٨ أنظر المقريزي، المصدر السابق

الاتصال والمعاملة لتشمل بعد ذلك الديانات والمعتقدات ومظاهر الثقافة الأخرى، وهذا ما أسميناه قبلا بالتماس الثقافي.

ومن الأسباب الهامة لجزء من هذه الهجرات العربية سواء من مواطنهم في الجزيرة العربية أو في المناطق الأخرى التي امتدت فيها حدود السلطة الإسلامية اللجوء إلى النوبة لأسباب سياسية تتعلق بالسلطات القائمة هنالك، فبعض المهاجرين أتوا إلى النوبة هربا من هذه السلطات. هذه النوعية من الهجرات - أي الهروب لأسباب سياسية - تكاثرت في العهد الأموي والعهد العباسي، وهي عهود شهدت صراعات حادة وتميزت بانحيازها لمصالح الأثرياء من السكان دون الاهتمام بمصالح المجموعات الكادحة والأقليات العنصرية. وقد تمثلت أولى هذه الهجرات في هروب المنحازين لسلطان العهد الأموي إلى النوبة بعد مجيء العباسيين إلى الحكم، ومن أشهر هؤلاء عبدالله وعبيد الله أبناء مروان آخر خلفاء بني أمية. يقول الدكتور يوسف فضل: إن أبناء مروان جاءوا إلى النوبة وبمعيتهم أربعة آلاف أو ألفان من أتباعهم[٩٩]. ومن أمراء العهد الأموي الأمير أبو ركوة وأحمد سفيان الملقب بالمعقور وغيرهم.

وفي العهد العباسي كثرت الحركات المعادية للحكم العباسي وكثرت بذلك حالات اللجوء السياسي، وكانت النوبة من مناطق الاستقطاب لهذه الهجرات، وتشير بعض المصادر إلى أن بعض فلول القرامطة والزط والزنج وغيرهم ممن ثاروا في وجه الدولة العباسية قد نزحوا إلى بلاد النوبة منذ القرن التاسع الميلادي وتركوا آثارهم فيها[١٠٠]. وقد استمرت هذه الهجرات القائمة على دوافع سياسية إلى بلاد النوبة بتفرق دولة الخلافة الإسلامية وتفككها. وتزايدت أعدادها بتزايد الحركات المناهضة للدولة في عهود حكم الفاطميين والأمويين والمماليك.

وبقراءة متفحصة للتاريخ، نخلص إلى نتيجة مفادها أن وفود العرب المسلمين إلى السودان بهدف محدد ورسالة واضحة لنشر الدين الإسلامي وتعاليمه، لم تتحقق إلا بعد قيام كل من مملكتي الفونج والفور الإسلاميتين، حيث ظهرت إلى جانب الهجرات السابقة

٩٩ يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب، دار جامعه الخرطوم للتأليف والنشر، الخرطوم: ١٩٧٥ ص ٢٥.

١٠٠ عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان، مكتبة الشبشكي، القاهرة، ١٩٥٣، ص ٣٤.

التي ذكرناها نوعية رابعة من المهاجرين هم الوافدون من العلماء والمتعلمين، ولم تكن هذه الجهود جهود مؤسسية أو مساع للدولة، بل ظلت هذه المساعي الهادفة إلى نشر الإسلام مساع فردية للمتصوفة المتنقلين، إذ إن قيام ممالك إسلامية شجع أعدادًا كبيرة منهم للقدوم إلى السودان، وكانت لهم الريادة في نشر وتدريس علوم القرآن. وقد ازدادت أعدادهم بتشجيع من السلطة الإسلامية الحاكمة في الفونج والفور، والتي احتضنتهم واختصتهم بالكثير من المكاسب والامتيازات الاقتصادية والاعتبار الاجتماعي المتميز، فاقتطعت لهم الإقطاعيات ومنحتهم الكثير من الامتيازات، وكان لهم حق الحجز والشفاعة عند الملوك. وفي محاولة التحقق من كنه هؤلاء العلماء، يقول عبد المجيد عابدين: إنه وبما أنّ نظام الدعاة كان أساسًا من أسس التعاليم الدينية عند بعض الفرق الفاطمية، فلا يستبعد أن بعض دعاتهم قد شق طريقه إلى السودان لنشر الدعوة الفاطمية[١٠١].

وفي فترة الممالك الإسلامية ظهرت أيضا نوعية أخرى حاملة للواء الدعوة الإسلامية، هم المتطلعون من أبناء السودان إلى التعليم الديني، وهؤلاء هاجروا هجرة عكسية ليتلقوا العلم على أيدي المشاهير من علماء الدين في مصر والحجاز، وقد كثرت أعدادهم وأصبحت لهم مكانتهم فخصصت لمجموعاتهم الكثير من الأروقة داخل الأزهر الشريف كرواق الفور ورواق سنار.

هذا ويذكر بروس عاملا آخر من عوامل سيطرة العرب إلى جانب السيادة الاقتصادية وهي قضية توثيق الأرض والتي اتخذت في القرن السابع عشر طابعًا إسلاميًا وبعدًا جديدًا كعامل من عوامل سيطرة العرب. ويروى بروس أنّ أسلمة الأجهزة السنارية كانت نتاج لرغبة السلاطين المحليين في بناء علاقات تجارية قوية مع مصر والحجاز ودول البحر الأحمر المجاورة. وقد تلازم ذلك مع شح الإنتاج الزراعي واعتماد الدولة على العائد التجاري.

ويتفق كل من بروس وأوفاهي وسبولدينق على أنّ التحالف كان ضرورة فرضتها التجارة للحماية، وأنّ عماره دنقس غير العربي، تحالف مع العرب العبدلاب فقط حفاظًا على مصالحه التجارية، بدليل أنّ السلطان وأجهزته البيروقراطية العليا كانت تشترك في

---

١٠١ أيضا، ص ٣٥.

النشاط التجاري، فقد كانت السلع السلطانية توضع للتجارة أولا، ومن بعدها يسمح لبقية القافلة التجارية بممارسة البيع. ومن العوامل الاقتصادية القويّة التي ساهمت في ذلك حماية الملوك وزعماء القبائل الواقعة على الطرق التجارية وفرض ضرائب على القوافل نظير هذه الحماية[١٠٢].

وقد لخص لنا الدكتور إدريس سالم ارتباط العرب باقتصاد النوبة بقوله " فإنه وعلى المستوى الإنتاجي فإنّ القوة العاملة في شكل رقيق، والثروة المعدنية، والأراضي الزراعية، والحيوانات كوسائل إنتاج أساسية، أصبحت تدريجيًا تحت السيطرة العربية، حتى المنتجات كالذهب والفضة كانت تصدر إلى المراكز الحضرية للإمبراطورية الإسلامية[١٠٣]".

هذا على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، أما على المستوى السياسي، فإن العلاقة بين المملكة العربية الإسلامية الممتدة شمالا في مصر وبلاد النوبة، وبحكم المعاهدات الكثيرة بينهم والصلات التاريخية كانت تأخذ شكل السيادة لصالح الدولة العربية، لأنه وبحكم المعاهدات. التي تحدثنا عنها سابقا فإنّ الدولة العربية كانت تضع النوبة في مصاف رعاياها، وكانت تمارس بعض الامتيازات بحكم هذه الوضعية وصلت حد تعيين وخلع ملوك النوبة والبجة.

كل ذلك يؤكد سيادة العرب واندماج العرب مع النوبة بحكم علاقات الإنتاج الجديدة ومن خلال التعايش والتصاهر للدرجة التي حدث فيها التماس الثقافي بين المجموعتين. إنّ انتشار وسيادة الثقافة العربية والإسلام لا يعنيان حدوث تجربة تطبيقية شاملة للإسلام بصورته النظرية والتشريعية كما أنه لا يعني القضاء على الثقافات المحلية، فما حدث كان تزاوج وانصهار ثقافي متوازن أفرز أنماطا جديدة وسيادة لثقافة مختلفة نوعا وكما من كليهما، ثقافة يمكن أن نصفها بالثقافة الهجين بمكوناتها من الإرث المحلي بآثاره الوثنية الأفريقية والمسيحية والثقافة العربية الإسلامية الوافدة بمكوناتها الأخرى والتي

---

١٠٢ أنظر مقال د. الكرسني " دور التجارة في دولة الفونج "

Dr. Idris Salim " Introduction of Tung in to the Sudan p 135. ١٠٣

تطرقنا لها سابقا. والواقع، أنّ سيادة العرب اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا[١٠٤] وما حدث من متغيرات عقائدية لدى بعض السكان كان لهما دورهما في أن تكون الثقافة العربية هي الثقافة المسيطرة ولتصبح ثقافة للسكان في المنطقة التي امتدت فيها حدود الممالك القديمة وما حولها حتى اليوم، وفي ذلك تأكيد لما سبق وذكرناه عن دور الأديان والعقائد في تشكيل حياة الناس.

في هذا الوقت فإنّ كتابات الرحالة والمؤرخين تشير كلها إلى تفكك الدولة المسيحية في النوبة، ويذكر علم الدين سنجار بأنّ الدولة تفككت إلى ولايات وأمصار، مستشهدا في ذلك بلقائه أثناء رحلته في المنطقة مع تسعة ولاة محليين. كما يذكر أوفاهي على لسان أحد الزائرين بأنه وجد مائة وخمسة عشر قلعة كل واحدة عليها قائد بمثابة الوالي. ويذكر أيضًا بأنّه وقبل نهاية القرن الرابع عشر كانت مملكة خريس الشمالية قد أصبحت مسلمة تحت السيادة العربية"[١٠٥]. وقد كتب العمري يقول: "بأنّ أي ملك لا يستطيع أن يحكم دون أن يكون تابعا للسلطان في مصر، وقد كان على حاكم دنقلا إرسال جزية سنوية لحاكم مصر".[١٠٦]

إنّ عوامل الضعف المذكورة هذه، والتي تأثرت بالتغلغل التدريجي للعرب وتزاوجهم مع الأسر الحاكمة تزامنت مع الاضطرابات الداخلية وتوتر العلاقات مع مصر المماليك إلى جانب ضعف الثقافة المسيحية وضعف تأثيرها على مجموع السكان والنابع من كونها ديانة للأسرة الحاكمة وأصحاب النفوذ وهو وضع نجم عن أنّ انتشار الديانة المسيحية اعتمد على مبشرين أفراد لم يستقروا ويتصاهروا مع سكان المنطقة، كما لم يسعوا إلى إيجاد مؤسسات لتدريس تعاليم الديانة المسيحية وتعزيزها وسط عامة السكان المحليين. لهذا فإنّ توتر الأحوال السياسية في مصر والتي تتلقى منها النوبة التعاليم المسيحية كان يلقي بظلاله على النوبة. إنّ تضافر هذه العوامل المستجدة كافة، وما أفرزته من تمازج للعرب مع النوبة، والاندماج الثقافي، والانتشار التدريجي لمظاهر الثقافة العربية الإسلامية، والتطبّع التدريجي لسكان النوبة بهذه الثقافة كان إيذانا بانهيار الممالك المسيحية والقضاء تبعا لذلك على المسيحية كديانة لسكان المنطقة. هذا وقد

---

١٠٤ Idris Salim p.p

١٠٥ R. S. Ofahi & J Spoulding pp 19

١٠٦ انظر العمري ابن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار.

اكتملت السيادة لصالح الإسلام بما حدث من تحالف بين الفونج والعبدلاب والذي أثمر قيام دولة الفونج الإسلامية. هذا وبانهيار الممالك المسيحية استكملت السيادة لصالح العرب والإسلام في المنطقة المذكورة.

هذا وقد طرحت الكثير من الآراء حول سيادة العرب وقيام دولتي الفونج والفور، إذ يشير الكثير من المؤرخين إلى أنّ الاندماج حدث عن طريق مصاهرة العرب للأسر الحاكمة ومن ثم سيادة العرب بفعل نظم الوراثة، وقد عبروا عن ذلك بوفود " الغريب الحكيم". هذا وعلى الرغم من أنّ النظام الأمومي كان سائدا، إلا أنّ الاعتماد عليه كعامل حاسم يبدو في رأيي ضعيفا، ومن المؤكد أنّه كان عاملا مساعدا مع ديناميكية الحركة الاقتصادية والاجتماعية الضخمة لصالح العرب. ذلك لأنهم استطاعوا بفعل العوامل التي ذكرناها سابقا أن يكتسبوا وضعًا مرموقا يؤهّلهم لمصاهرة الطبقات الحاكمة، ومن ثم اكتساب وضع استشاري مستحق في دواليب السلطة وأركانها.

الخلاصة، أنّ الهجرات العربية الكثيرة والمتتابعة كانت مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأنشطة التجارية والاقتصادية، كما أنّ انتشار المسلمين أنفسهم والثقافة الإسلامية، كان أكثر فاعلية على طول الطرق التجارية ومراكزها. إنّ مجيء العرب وما استحدثوه من علاقات جديدة في مجتمع النوبة البدائي بما يحملونه من معارف وقدرات، ومن ثم معرفتهم وتطويرهم للتجارة ولتنجيم المعادن، كان هو الفاعل المحرك لاندماج العرب وتغلغلهم في قلب العلاقات الاقتصادية السائدة في النوبة. والشاهد أنّ هذه الصلات تطورت إلى حد تملك العرب تدريجيًّا للكثير من الأراضي في النوبة، وصلت حد قيام دويلات عربية صغيرة في إطار الدولة المسيحية، كتلك التي سيطر عليها العمري وقبائل الحداربة وغيرها. وقد وصل الأمر إلى حد تقديم ملك النوبة شكوى رسمية في عهد المتوكل ذاكرا أن بعض الرعايا المسلمين قاموا بشراء وتملك الأراضي الزراعية.

وقد كان رد فعل الخليفة المتوكل، هو تكوين لجنة بضغط من الرعايا المسلمين، بحجّة أنّ العرب المسلمين ليسوا من رعايا الملك النوبي. ومما لا شك فيه فإنّ وضعية بلاد النوبة في ذلك الوقت، ومجموع الأنظمة والعلاقات التي تحكمها، قد كان لها دور كبير في تعزيز الوجود العربي ووصوله إلى سدة السلطة والسيادة للعرب وللثقافة العربية والديانة الإسلامية.

الفصل الثالث

مظاهر الثقافة الإسلامية
في دولة الفونـج

دراستنا لمظاهر الثقافة الإسلامية في دولة الفونج، تعتمد في الأساس على دراسة وصف الرحالة من الأوربيين والعرب للمنطقة. إلى جانب دراسة وتحليل ما جاء في كتاب طبقات ود ضيق الله، والذي يحوي وصفًا دقيقًا للواقع الفكري والروحي لتلك الفترة. وتحوي هذه الدراسة في باطنها مقارنة غير مباشرة لمظاهر ثقافة عهد الفونج، وهي تطرح نفسها باعتبارها مملكة إسلامية ومدى قرب هذه الثقافة أو بعدها من جوهر ومظهر الشريعة والدين الإسلامي. وذلك بإسناد الظواهر التي تبدو مخالفة للإسلام في سياقها التاريخي والمكاني وربطها بالواقع المعيشي والاجتماعي للمنطقة، وبالتالي تحديد وضع الحركات التي تبدو مخالفة للإسلام من حركات باطنية وسرية نشأت ضمن الإطار الديني نفسه، وقياس مدى موضوعية هذه الظروف مع ما تحمله هذه الحركات من ملامح ومنظومة قيم وسلوك.

هذا وسوف نجمل مظاهر هذه الثقافة في القوانين السائدة ونظم الحكم ووضعية الحكام، والجماعات الأخرى المختلفة، والتعليم، وممارسة التعاليم الدينية، ثمّ نقدم بعضًا من المعتقدات الشعبية التي كانت سائدة.

كان قيام دولة الفونج نتيجة لتحالف الفونج والعبدلاب[١٠٧]، ويعتبر قيام هذه الدولة العامل الأساسي في إتمام أسلمة الجزء الشمالي من السودان، وفي تعميق مظاهر الثقافة الإسلامية، لتصبح المعلم الأساسي لثقافة الجزء الشمالي من السودان حتى اليوم، وليصبح الدين الإسلامي هو الدين الرسمي للدولة. كما كان لإسلام الطبقة الحاكمة والأمراء

١٠٧ على الرغم من الاختلاف حول عروبة الفونج وعلى الرغم من أهمية هذه النقطة في أنها تخدم الخلاف حول أسلمة أجهزة الدولة السنارية إلا أننا لن نتطرق لها هنا. غير انه من الثابت أن دولة الفونج قامت وهي تحمل في عمومياتها الثقافة العربية الإسلامية، ونتاج هذا بالطبع كان فتح الباب على مصراعيه للدين الإسلامي ليصبح الدين الرسمي والشعبي. وبصرف النظر عن النقاش حول إسلامية عمارة دنقس إلا أن الثابت أن خلفاوه من بعده كانوا كلهم مسلمين.

المسلمين الذين حكموا بعد ذلك تأثيرا كبيرا في جر الرعية نحو الإسلام بمساعدة النظم الاجتماعية والاقتصادية التي كانت قائمة، ونظم التتويج القائمة على حق التفويض الإلهي للملوك وتقديسهم والانقياد لهم.

لقد حاولنا في تتبعنا لكيفية دخول الإسلام في السودان، إيجاد صورة ذهنية تماثل الواقع بمكوناته المحلية، وما وفد على هذه المكونات، من كيفية وفودها، ومن حملها، ومن ثمّ تحرّي العوامل التي تقودنا إلى تكوين رأي يتمثّل ويماثل واقع ذلك العصر، لتتضح لنا الحقيقة حول ماهية الثقافة الوافدة. هذا، ويتضح لنا من خلال ما ذكرناه، أنّ عوامل متشعبة كان لها تأثيرها في إعادة تشكيل المكون الثقافي الوافد، وتتلخّص تلك العوامل في:

أولا: وجود رواسب محلية قوية لديانات سابقة تمثلت في الديانات الفرعونية والمسيحية والوثنية الأفريقية إلى جانب المعتقدات الشعبية.

ثانيًا: إنّ النوعية التي جاءت بالإسلام إلى السودان، تشكلت من التجار ومجموعات من القبائل البدوية التي تفتقر إلى امتلاك ناصية العلم الديني الشرعي، وبالتالي، قابليتها للتشكل الديني والعقائدي.

ثالثًا : لقد تميزت تلك الفترة من تاريخ العالم الإسلامي بانتصار التصوف والإسلام الباطني. تبع ذلك أنّ العلماء الوافدين كانوا أهل حقيقة لا شريعة.

رابعًا: إنّ الإسلام الباطني والتصوف كان أكثر ملائمة للظروف الاقتصادية والاجتماعية لتلك المرحلة لما يتميز به من مقدرة على استيعاب رواسب الثقافات المحلية الأفريقية.

خامسًا: إنّ الإسلام الوافد للسودان لم يكن ثوريًا ولم يلغ ما سبق من معتقدات وعادات، بل جاء تدريجيًا ولم يحدث تغيير جذري في المجتمع السوداني، بل إنّ ما حدث كان تزاوجًا للإرث الحضاري المحلي بالثقافة الوافدة.

أمّا عن القوانين السائدة ونظم الحكم، فعلى الرغم من أنّ الدولة دانت بالديانة الإسلامية، إلا أنّ الإسلام والتعاليم الدينية لم تكن المرجع ولا القانون للنظم السائدة، والتي اعتمدت في أساسها على الموروث من الأعراف والتقاليد التي كانت سائدة في

مراحل مختلفة من تاريخ المنطقة، والتي تكونت كما ذكرنا عبر تمازج مستمر للإرث السابق من ديانات وثنية أفريقية إلى ديانات فرعونية ونظم مسيحية. واعتمد الهيكل الإداري على الهياكل التي كانت سائدة قبلا في الثقافة الوثنية المحلية. حتى الأسماء الإدارية اعتمدت على ما سبق من مسميات لمراتب رجال الدين الوثني. وهنالك وظائف شبه وثنية ترجع أصولها إلى مؤثرات الديانات المصرية القديمة والديانة المسيحية. وكذلك نظم التتويج والتي تستند على العامل الوراثي، يتضح فيها الأثر الديني الوثني القائم على إلوهية الحكام، فحتى عهد قريب كما يقول ديزني عن تتويج ملك الفونج في فازوغلي: "[108] فقد اعتمد الفونج طقوسًا ينعدم فيها الأثر الإسلامي لطرق تتويج الملك. وحتى مظاهر الملك، فهي في معظمها تتبع الأثر الأفريقي، فالككر والطاقية أم قرينات والطبول والنحاس وعقد الهيكل كلها آثار افريقية محلية نابعة من تراكم الثقافات والديانات المتعاقبة، ففي كنيسة عبد القادر في الشمال تبرز صورة لحاكم نوبي "هو أبارح" وهو يلبس غطاء الرأس ذو القرنين ويحمل شعار الكنيسة، كما توجد في بعض الرسومات النسور ذات الرأسين. ويذكر مكي شبيكة أنّ صاحب الجبل أعظم الملوك في فرس، ظهرت صورته في كنيسة الجبل يلبس عمامة يبرز فيها قرنان[109]. بينما استحدثت مظاهر انتقلت من الثقافة العربية الوافدة كالقفطان والعباءة والسيف.

هذا وبمقارنه النظم السياسية عمومًا، فإنّ حكومة المدينة الأولى بقيادة النبي محمد (ص) اعتمدت رجال الدين حكامًا. هذه الظاهرة كانت سائدة في الديانات الأخرى، وظهرت بصورة أوضح في إقطاعية الكنائس في العصور الوسطى في أوروبّا. وكان لذلك أثره على دولة المقرة وعلوة. وفي كل الأحوال اكتسب رجال الدين وضعًا سياسيًا بارزًا ومرموقًا، مبعثه معتقدهم الخاص بنظام التفويض الإلهي للملوك، ومكانتهم المقدسة، والتي كانت نتاجًا طبيعيًا للظروف التاريخية حينذاك، حيث كانت علوم الدين واللاهوت هما الوعي والمعرفة الأكثر تقدمًا، وحيث اختلطت السلطة السياسية والقوة الدينية.

---

١٠٨ يقول ديزني أن هنالك عدة مراحل قبل تتويج الملك يقصد منها تأهيل السلطان لهذه المكانة المقدسة أنظر،

Disney, A W M: The Coronation of the Funj King of Fazougli SWR V, 26 1945 PP37.

١٠٩ مكي شبيكة، السودان عبر القرون، ص ٢٧.

أمّا في دولة الفونج، فقد انفصل الدين عن الدولة في إدارة شؤون البلاد السياسية والإدارية لأسباب عدّة، تتضمن حداثة العهد بمركزية السلطة، وطغيان الحركة التجارية الواسعة، وربما بفعل البعد الزمني وبروز وعي أكثر تقدمًا. وعلى الرغم من ذلك، فقد ظل لرجال الدين شأنهم في صنع سياسة الدولة بصوره غير مباشرة، وبفعل المحرك الأكثر فاعلية وهو مكانة الدين ورجل الدين لدى عامة الشعب، وهي مكانة يسندها اعتماد الدين أيديولوجية موجهة لشعوب ذلك العهد، لحياتهم ولعواطفهم. هذه المكانة لرجال الدين ربما كانت امتدادًا لدور الكجور الوثني في الثقافة الأفريقية المحلية، وعلى وجه العموم فإنّ دور الحاكم اقتصر فعليًا على حفظ الأمن وجباية الضرائب وتعزيز أوضاعهم كقوة اقتصادية وسياسية، بينما يكتسب رجل الدين مكانة أكثر فاعلية وسط مجموع السكان.

أما عن ممارسة التعاليم الدينية فإنّ عهد الفونج كان امتدادًا لما سبقه من عهود، والتي تحدثنا عن مظاهر تعاقبها في صدر هذا البحث، فالوافدون كما يقول الشاطر بصيلي لم يدخلوا على المجتمع السوداني ما يعرضه لهزات فكرية عنيفة أو تغيير ذي شأن في مقومات حياته الاقتصادية والاجتماعية، فظل الإيمان بالغيبيات وبالروح العليا لتفسير ظواهر الكون ولاكتساب اليقين ومجابهة المجهول دون تغيير.

إنّ قابلية المجتمع للايمان كانت هي المحرك الأساسي للمكون الثقافي للمجتمع ولأنظمته ومثله. هذه المثل التي سادت والتي تمثلت في الوثنية والإيمان بالجن والسحر والأسطورة تلتها مرحلة اليقين بالإله الأوحد والتي فشلت المسيحية في تجسيدها للأسباب التي تعرضنا لها في صدر هذا البحث.

هذا الواقع أفرز مناخا ملائما لامتصاص هذه الحالة والتي يصفها أغلب المؤرخون بالتعطش الديني، وقد عمدت في هذا البحث إلى تفسير هذا التعطش ضمن الواقع الاجتماعي والاقتصادي، وباعتبار ما توصلنا إليه سابقًا من أنّ الإيمان بالديانة الواحدة هو أفضل أنواع الوعي والمعرفة الإنسانية. من هنا يتضح لنا أنّ تقبُّل المجتمع السوداني للديانة الإسلامية، لم يكن وعيا منهم بديانة أفضل فحسب، بل إن كافة الظروف المحيطة كانت مواتية، خصوصًا وأنّ الإسلام عندما حل على هؤلاء لم يكن جسمًا غريبًا اقتلع

ثقافة المجموعة السابقة من جذورها، بل إنه حتى لم يتقاطع مع الثقافة المحلية السائدة، وبالطبع فإنه لا يمكن تغيير ثقافة كاملة واقتلاعها من جذورها إلا بتحول المجتمع نفسه بسبل معيشته ومجموع علاقاته. وهنالك حقيقة لابد من التنويه لها تتمثل في أن تطبع الديانة الإسلامية التي وفدت على السودان بالطابع الصوفي جعلها أقرب إلى المكون الثقافي للمجتمع المحلي الأفريقي.

إنّ أسلمة بلاد النوبة، وما تبعها من واقع ثقافي جديد بما يحمله من مجموعة قيم وسلوك وتعاليم لم يحدث نقلة أو طفرة مغايرة في المفاهيم الثقافية للسكان المحليين، فظل التعطش والمحاولة لتفسير ظواهر الكون واكتساب اليقين أمرًا يتجاوز إدراكهم البسيط. ومرد هذا أنه لم يطرأ تغيير جوهري في البينة المعرفية للسكان يتيح لهم تفسير ذلك، فكان أن ظلت العديد من الأمور الحيوية في عداد الغيب والغيبيات بسبب ضآلة الحصيلة التي اكتسبوها في جوهر علوم الدين الإسلامي. بل إنّ هذا الواقع ساهم في تكريس مظاهر إرث الثقافات السابقة، واكتسابها بعدًا جديدًا وفريدًا، فعلى سبيل المثال، ارتبطت المعتقدات السابقة في السحر والجن وغيره بالدين، وسواء أن كان هذا الربط ربطًا أصيلاً أو افتراضيًّا، فقد كان له أثره السلبي، مما حدا بمجموع الجماهير والتي لم تتلق دراسات، سواءً في الثقافة الدينية الإسلامية أو الثقافة عمومًا إلى التمسك بها، وبلورة مفاهيمها لتصبح بصورة أو بأخرى أداة من أدوات الزعامة الدينية الجديدة.

فالوجود التاريخي للجن في الثقافات العربية الجاهلية والوثنية والأفريقية، ثم اصطباغ وجوده بصفة إسلامية من خلال تأكيد الإسلام لوجود الجن "وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ" [110]. وقوله تعالى "لأملأنّ جهنّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ" [111] وقوله تعالى "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ من شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ" [112] ثم "قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا" [113] لقد كان لتأكيد وجود هذه القوة المجهولة في الديانة الإسلامية أثرها في تعزيز قوة تأثير الجن في التكوين النفسي للفرد والمجتمع على حد السواء. فهذا الجن والذي يمكن أن

---

١١٠ سورة الرحمن آية ١٥

١١١ سورة السجدة آية ١٣.

١١٢ سورة الناس

١١٣ سورة الجن آية (١)

يتحول إلى المارد الخادم، كما ورد في قصة سيدنا سليمان، حيث عرض على سيدنا سليمان إحضار عرش بلقيس، ثمّ قدراته الفائقة على خدمة بني البشر، كانت الأكثر رسوخًا في ثقافة مجتمع بلاد النوبة حينذاك. وقد ورد في طبقات ود ضيف الله عن الفقيه حمد النحلان (أنّ امرأة في حلته اسمها عبادة قالت: هذا الرجل يحدثونه الزبالعة بالواقع ويقول أنا ما بكاشف). باعتبار أنّ الزبالعة أنفسهم يعتمدون على الجن في المكاشفة وقضاء حوائجهم.

كذلك تمثلت الأسطورة في المجتمع الجديد فيما ذكر في الإسلام عن قصص الأولين، فالأسطورة والتي تعتمد على كائنات خيالية أو فيزيائية، لها قدرات خارقة امتدت لتشمل الاعتقاد بقدرات خارقة لبعض الأفراد. وكان سندهم ما ورد من آيات وأحاديث في أولياء الله وخاصته وعباده المقربين إليه. روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: "إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذ بي لأعيذنّه".

وقد حفلت ترجمة الأولياء والصالحين في كتاب طبقات ود ضيف الله بالكثير من القصص والأحابيك حول كرامات هؤلاء الأولياء، أي امتلاكهم القدرة على فعل الخوارق والمعجزات وعادة ما تحف هذه السمعة حول الفقيه هالة أسطورية، هذه الهالة بقدر ما هي ضرورية لتعزيز مكانته الدينية والاجتماعية فأنها في العادة تسبق الاعتراف الرسمي به كولي من أولياء الله، وكان يصاحب كل بعث لولي جديد الكثير من الحكايات الأسطورية التي تدعم موقفه كولي من أولياء الله، وعادة ما تظهر بعض علامات الصلاح قبل توليه الشياخة، هذه الدلالات على تميز الولي تجسد في الواقع بجو يحفه الخيال الجمعي بالكثير من القداسة والبركة والتي تنتهي بالمدد الذي يأتي من عند الله. وفي قصص الأولياء والصالحين نجد أنّ التمهيد لولاية الشيخ تبدأ برؤية رآها الشيخ نفسه أو رآها غيره، فعلى سبيل المثال نجد أنّ الشيخ حسن ود حسونة تلقى المدد في خلوة في باعوضة من النبي نفسه بحضرة سيدنا علي وسيدنا أبو بكر، ثم يحكي صاحب الطبقات أن روحه رجعت إلى السموات السبع.. الخ. وعادة ما ينتهي كل ذلك إلى

تلاشي العناصر الواقعية في شخصية الشيخ واستحالتها إلى شخصية لها قدسية تحيطها هالة من الإيمان والتبجيل والتصديق. هذه الشخصية تتحول لدى الجماعة إلى قوة قادرة على حل المشاكل وصنع المعجزات ولها القدرة على شفاء المريض وتطبيب المجنون، والتفرقة بين الزوجين أو جمعهما، والقدرة على الشفاء من العقم والطيران بالعنقريب، وتصل إلى حد إحياء الموتى والعلم بالغيب.

إنّ شخصية الولي أو الشيخ في الواقع الثقافي للسلطنات الإسلامية، وما يرتبط بها من قدرات للولي تفوق قدرات بني البشر، لا تعبر عن أو تمثل واقع الإسلام والفكر الإسلامي الشرعي في شيء، بقدر ما أنها تعبر عن الواقع المعيشي والخيال الجمعي الشعبي لدى السكان.

أما السحر فقد سبق الاعتقاد فيه مجيء الإسلام والكثير من المؤرخين ينسبونه إلى اليهود ثم جاء الاعتراف به صريحًا في الإسلام. واللجوء إلى السحر لم يكن مسيطرًا في فتره الازدهار الفكري والنضوج على عهد النبي "ص" فالسحر كآلية محركة للأحداث يتطلب حالة من الركود الذهني. وقد ذكر السحر في سورة طه (وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى.. الخ) ثم هنالك القصة المشهورة عن سحر اليهود للنبي (ص).

وهنالك عادة أخرى تمثلت في القرابين وهي كعادة كانت أكثر رسوخا في عهود الوثنية وتمثلت في ذبح القرابين لإرضاء الإله وللافتداء بها عن الشرور التي يمكن أن تقع للإنسان، هذه الفلسفة أيضا تعززت في الإسلام بعيد الفداء "عيد الأضحى" ولم تقتصر عليه، فقد تبعتها كرامات أخرى إذ اعتاد الناس على ذبح القرابين أو صنع البليلة عند المولد والمرض والحوادث والوفيات وفي المناسبات الدينية المختلفة.

إنّ رسوخ هذه المعتقدات والاعتراف الضمني بها في الإسلام أدى إلى تزاوجها بالتعاليم الدينية. وسنرى مظاهر هذه المعتقدات فيما سنذكره نقلا عن الأسواني في حديثه عن كهنة البجة وممارسة الجن للزراعة في الجزيرة، وما ذكره التونسي عن الدمزوقة،

وما ذكره ديودورس عن القتل الطقسي لملوك الفونج، ثم ما ذكره هيرودتس عن مرج الشمس.

كل هذه مظاهر لسيادة هذه المعتقدات. غير أنه وبتطور الصلات بين العرب والفونج ووفود الكثير من العلماء وعلماء الصوفية على وجه الخصوص، بدأت بعض التعاليم الدينية تسود لتتخذ هذه المظاهر مظهرا جديدا هو خليط بين هذه المعتقدات والإسلام. ففي الديانات والمعتقدات السابقة للإسلام ارتبطت هذه الممارسات بوجود الكاهن أو الكجور أي وجود الواسطة المحسوسة دائما والتي تظهر في السحر والجن وسنتطرق لاحقا إلى نقاط العوائد عند الفور "سرجتي Sergeti ووجود المرأة العجوز.

هذا التفكير امتد ليشمل الزعامة الدينية في الإسلام والتي تمثلت في رجالات الطرق الصوفية، حيث يقومون بنفس الدور الراسخ في هذه المعتقدات، لذا نجدهم قد اكتسبوا قدرات خارقة مكنتهم من أن يكونوا الواسطة بين الخالق والمخلوقات. وكما قلنا فإن منبع ذلك هو الاحتياج لأداة محسوسة تكون لها الزعامة والريادة في توجههم نحو تفسير الغيبيات، هذه الزعامة اكتسبت قوة وفعالية أكثر بورود الآيات التي تنص على وجود طبقة تكتسب مكانة خاصة بما أوتيت من تقوى ومجاهدة. بنص الآيات "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ" "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" والآية "إلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولا هُمْ يَحْزَنُونَ " ثم قول النبي "ص" "اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله".

إنّ المجتمع الإسلامي السوداني في القرون الوسطى بظروفه الاقتصادية والاجتماعية التي ذكرناها آنفا، وسيادة الجهل والبدائية إلى جانب ما تواتر بعد ذلك من سيادة ثقافة دينية إسلامية ضحلة، أي ضحالة الحصيلة العلمية واقتصارها على المبادئ الأولية والتي تقتصر على معرفة السمات العامة للدين أدى إلى إيجاد طبقة كبيرة ممن اكتسبوا الولاية في الدين، إذ أن كل من يتلقى تعليما أوليا يصبح فقيهًا أو وليًا أو معلمًا دينيًا.

هذا الواقع ساهم في انتصار وسيادة الثقافة الصوفية والتي تعتمد المجاهدة ومعرفة طريق القوم والكشف وملازمة ذكر الله باللسان، مما يعني إلغاء الدين على وجهه الشرعي المنزل بصورة غير مباشرة والاعتماد على الحقيقة، وبالتالي انتفاء دور تراكم المعرفة العلمية الشاملة بتفاصيل وتعاليم الدين في اكتساب مكانة مقربة لله تؤهل الشخص لاكتساب الولاية. وتكشف لنا طبقات ود ضيف الله أنّ اكتساب الحظوة والمكانة لدى العامة لم يأتي أبدا كنتاج للحصيلة العلمية للولي أو الشيخ فالكثيرون منهم نالوا الحظوة بالفيض الإلهي عبر النبي محمد أو النبي الخضر.[114]. وقد كان لهذا الوضع دور كبير في تكريس معطيات هذا الواقع.

وعند التحدث عن الحصيلة العلمية للمبشرين الأوائل من المتصوفة الوافدين، فإنّ الكثير من الأسئلة تبرز حول ذلك، إذ أنّ واقع الحال يؤكد محدودية وضآلة الحصيلة العلمية في أمور الدين الشرعية التي يتلقاها الجمهور. وعلى الرغم من أنهم نجحوا في نشر الإسلام كديانة إلا أنّ التفاف الجمهور حولهم والسير على طريقهم يبقى في حقيقته مرتبطًا ارتباطا كليا بشخصية الشيخ أو الولي والكرامات التي يأتيها الفرد منهم. إنّ هذا الواقع المشحون بالإيمان بالولي أو الشيخ والانقياد له أو على طريقه كان له تأثيره حتى على الفقهاء السنيين والذين لم يجدوا بدًّا من الاتجاه نحو الإيمان بالتصوف، وأصبح الكثيرون منهم يجمعون بين العلم والعمل كما هو وارد في الطبقات.

هذا وقد اتضح لنا جليا فيما ذكرنا، وسوف يتضح لنا بجلاء في سياق دراستنا لطبقات ود ضيف الله، حقيقة انتصار الإسلام الصوفي في السودان، إذ لا يختلف أي من المؤرخين لهذه الفترة حول الدور الرئيسي لرجال الصوفية في نشر الدين الإسلامي، بل وفي تعليمه منذ بدء انتشار الإسلام في السودان وحتى الانتصار الكبير لصالح الإسلام والعروبة بقيام مملكتي الفونج والفور الإسلاميتين وإلى عهد قريب حيث بدأت بعض التوجهات الرافضة للمسلك الصوفي والمعززة للإسلام بصورته الفقهية الشرعية في الانتشار.

---

١١٤ محمد ضيف الله بن محمد الجعلي الفضلي، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٧٤، ص ١٣٤ .

وإذ أحاول تحري وسبر أغوار هذه الفترة فإنني أرى بأن كتاب الطبقات[115] يمثل المرجع الأساسي والصورة المتكاملة التي تصنف لنا طبقات الأولياء والصالحين والشعراء في ذلك العهد. وبمعرفتنا إلى أنّ الإسلام وممارسة التعاليم الدينية اعتمد كليا وجزئيا على هؤلاء المشايخ فإن ذلك يؤكد لنا أنهم كانوا الملجأ والقبلة لمجموع الشعب بمختلف فئاته حتى الحكام منهم.

نماذج من المعتقدات الشعبية في دولة الفونج

سوف نتحدث فيما يلي عن بعض مظاهر الثقافة في دولتي الفونج والفور الإسلاميتين والتي تمثلت في المعتقدات الشعبية. ذكرُنا لجزء يسير فقط من هذه المعتقدات، يستهدف المقاربة الصورية لتماثل تعايش الإرث المحلي والسابق مع الديانة والثقافة الوافدة، وهي مأخوذة أساسا من أقوال الرحالة الذين زاروا هذه المنطقة.

أولا: القتل الطقسي عند الفونج:

فالملك عندهم وحسب رواية بروس يسمح له باعتلاء العرش وفق شرط أساسي يتمثل في قبوله على أن يقتل بواسطة رعاياه متى ما رأى كبار رجال الدولة ذلك، كما يقتل كل أبنائهم وإخوانهم الذين يشكلون خطرا باحتمال إثارة الفتن مطالبين بالعرش[116]، ويقال إنّ هذه العادة مستمدة أساسًا من الاعتقاد بالملك الإله أو الملك المقدس، لاعتقادهم أنّ الملوك قوة إلهية متى ما ظهر عليها الضعف وجب إعدامها. وقد ازدهرت هذه العادة عند سكان فازوغلي وجبل قول والشلك، وهم يخافون وقوع الكوارث عليهم من جراء ضعف روح الملك[117] ويقال إنّ هذه العادة اشتهر بها كهنة كوش[118]. إن استمرار هذه

---

١١٥ على الرغم من أنّ كتاب الطبقات ظل وسيظل مرجعا أساسيا ووصفيا للتعليم الديني والطرق الصوفية في ذلك الوقت ومجمل ما يتكون من علاقات إلا أنه جوبه بالكثير من الاعتراض والشكوك في الآونة الأخيرة.. شكوك مردها في معظمه استنكار لما وصفه من حال ساد في ذلك الوقت وهي شكوك في رأيي لم تتحرى الواقع الاجتماعي والثقافي بشكل متعمق.. وما ورد في كتاب الطبقات من وصف لذلك العصر استفرد به الكتاب وخلا التأريخ لهذه الفترة الهامة إلا من كتابات الرحالة والأجانب.

١١٦ أشار إلى هذه العادة شارلز بونسية والأب برافيدان الذين وصلوا سنار في ١٦٩١يقول " إذا حدث وتوفى ملك سنار يجتمع المجلس الأعلى ويأمروا بأن تدق أعناق أخوة الأمير الذي سيتوج " ويقول الأب برافيدان " أنه ولدى موت ملك سنار ينتخب خليفته بواسطة الشيوخ والنبلاء ويقتل بالرماح بقية الأمراء الملكيين المحبوسين بالقصر".

١١٧ يوسف فضل، المصدر السابق، ص ٩٥

العادة لدى ملوك المملكة الإسلامية يوضح بجلاء تناقضها مع مبادئ هامة وأساسية وهي قتل الروح التي حرم الله قتلها.

ثانيًا: مرج الشمس[119]:

وقد ذكر هذا المعتقد هيرودوتس نقلا عن الجواسيس الذين أرسلهم ملك الفرس كامبيس Gambyse وقد وصفوه بأنه مرج واسع في طرف المدينة. يقوم حراس الدولة بوضع كل أنواع لحوم الحيوانات المسلوقة به بعد مغيب الشمس، وكل من يود الأكل أثناء النهار من الرعية يأكل منه، وهم يؤمنون بأن الأرض هي التي تعطي هذا الطعام[120].

ثالثًا: المعتقدات المتصلة بالزرع:

هذا وقد دون الأسواني خبرًا مفاده أنّ من عادات بعض القبائل التابعة لعلوة والتي استمرت حتى زيارته للمنطقة أنهم إذا جاء موسم الزرع ينظفون التربة ثم يأتون بالبذور ويضعونها في وسط المزرعة ويضعون فيها آنية مملوءة بالمزر "المريسة" ثم ينصرفون إلى منازلهم، وهم يعتقدون أنّ الجن يساعدونهم في أعمال الزراعة وأنهم يسيطرون عليهم بذلك[121]. ويقول التونسي: إنهم في دارفور يؤمنون بقدرة الملك على إخصاب الزرع لذا جرت العادة أن يشترك السلطان في الاحتفال سنويا بموسم البذر[122]. ويقال أن

---

١١٨ يوسف فضل، المصدر السابق، ص ٩٦ .

١١٩ هذه العادة هي من بقايا عبادة الشمس وقد رأينا آثار هذه العبادة واضحة حتى بعد دخول المسيحية فما كتبه بردكوكونت عن البجة في منتصف القرن السادس عن أنهم يقدمون رجلا قربان للشمس إلى جانب استمرار مقرهم الرسمي في تلميس حيث سادت عبادة الشمس والآله ماندوليس يقول ماكمايكل إنّ هذه العبادة كانت منتشرة في أثيوبيا وهنالك مظاهر مشتركة بين البجة والإثيوبيين تتضح في معابدهم كالخدمة الليلية التي تنتهي عند بزوغ الشمس والكنائس الدائرية ذات الأربعة أدوار المتجهة مع البوصلة.

يوسف فضل دراسات ص ٩٦ .

١٢٠ فانتيني، المصدر السابق، ص ١٦٤. Herodotus Histories v. 1 London 1964 pp 218

١٢١ التونسي، محمد بن عمر، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، تحقيق خليل عساكر ومصطفى مسعد ومحمد زيادة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م، ص ٧٧ .

١٢٢ أيضا، ص ٧٧

الملك يحضر الاحتفال برفقة مساعده حيث يبذرون أول بذر في الموسم ويؤكد ماكمايكل استمرار هذه العادة في عهد الفونج.

وأيضا نجد فيما يذكره عبد المجيد عابدين عن معتقداتهم حول الخصب والزرع تأكيد لاستمرارية المعتقدات السابقة للإسلام، إذ تقام بعض الطقوس الهادفة إلى الحصول على ثمار جيدة ومحصول وافر لبعض أنواع الأشجار مرة أو مرتين في العام، تبدأ في موسم الحصاد ويقوم بطقوس الاحتفال نساء عجائز يأخذون هذا الحق بالوراثة، حيث يقمن بكنس المكان وتنظيمه حول الشجرة، وتقدم الخرفان قربانا كما يقدم اللبن والسمن والدقيق وتؤدي بعض الشعائر[١٢٣].

رابعًا: تجسيد الجن واعتقادات أخرى:

(أ) الدمزوقة:

يقول التونسي: من أعجب ما سمعته بجبل مرة، أنّ الجن ترعي مواشيهم التي ترعى في الكلأ بدون.راع معها، وأن كل من يقربها ظانًّا أن لا راع لها، فإن ذبحها تلتصق السكين على منحرها، ويعجز عن الفكاك منها حتى يأتي أربابه.[١٢٤]ويحدثنا عن الدمزوقة وهي من الجان تتعامل مع البشر وتتواجد بينهم ويستعان بها في حراسة المنازل، ويحكي أنه ذهب إلى دار رجل يسأل عنه فسمع صوتًا يقول له أكبا، قال: فأردت أن أتقدم فجذبني رجل وقال لي: إنّه من الجن وهو الدمزوقة، ويقال إنّها تباع وتشترى. ويحكي التونسي بأنه لم يؤمن بالدمزوقة إلا بعد أن عمد بنفسه لشراء واحدة لتحرس له أمواله، وكيف أنها قتلت ابنه الذي حاول أن يأخذ من أمواله. ويقول ماكمايكل: إنّها يمكن أن تكون مضرة تحطم المنازل.. إلخ.[١٢٥]

---

١٢٣ عبد المجيد عابدين، المصدر السابق، ص ١١٢.
١٢٤ التونسي، المصدر السابق ص ١٦١.
١٢٥ التونسي، المصدر السابق، ص ١٦١.

(ب) الشجر والحجر:

يقول ماكمايكل: إنّ معتقدات الفور إلى اليوم ترتكز على الشجر والحجر في تحديد محلات العوائد (سرجتي Sergeti) وهم يعتقدون أنّ تحت كل شجرة أو صخرة منها شيطانًا، فإذا مر زعيم العشيرة بأي موضع منها، عليه أن يقدم قربانًا لهذا الشيطان، وإلا فإنّ كارثة سوف تحل به، ويعتقدون أنّ الشيطان القابع تحت الشجرة أو الصخرة على شكل ثعبان قصير سمين أبيض اللون وله رأس كبير، وعينان حادتان، وقد عمد الفور إلى استخدام النساء الطاعنات في السن للقيام بمراسم التقرب إلى الحية فتقدم لها اللحوم والدماء لتنزل عليهم المطر الوفير[126].

ويذكر لنا الأسواني أنه رأى في المقرة والنوبة من يعترفون بالباري سبحانه وتعالى ويتقربون إليه بالشمس والقمر والكواكب، ومنهم من لا يعرف الباري ويعبد الشمس والنار، ومنهم من يعبد كل ما استحسنه من شجره أو بهيمة[127].

ويقول أيضًا: إنّ البجة الداخلة في صحراء بلد علوة ممّا يلي البحر المالح إلى أول الحبشة والداخلة على كفرهم في عبادة الشيطان والاقتداء بكهانهم ولكل بطن كاهن تضرب له قبة، فإذا أرادوا استخارته عما يحتاجون إليه تعرى ودخل إلى القبة مستديرًا ويخرج إليهم وبه أثر جنون، يقول الشيطان يقريكم السلام، ويقول لكم كذا وكذا فيما يسألونه. فإذا أرادوا الرحيل حمل الكاهن هذه القبة على جمل منفرد، فيزعمون أنّ ذلك الجمل لا يثور ولا يستطيع السير إلا بجهد، وأنّ الجمل يتصبب عرقا والخيمة فارغة لا شيء فيها. وقد بقى من الحدارب من هو على هذا المذهب، ومنهم من يتمسك بذلك مع إسلامه[128].

ويحدثنا الأسواني عن أن الفور يؤمنون بتناسخ الأرواح. ويقال إنّ نبتّي تعني أن هذا الشخص يعيش بقاءه الثاني بعد الموت.

١٢٦ أيضا ص ١٦١.
١٢٧ أنظر ابن سليم الأسواني : أخبار النوبة، (المواعظ والاعتبار للمقريزي)، ج ١.
١٢٨ أيضا

التاريخ والمغزى:

لقد تعمدنا الكشف عن بعض المعتقدات الشعبية للإشارة إلى حقيقة سيادة معتقدات غير إسلامية لأناس دانوا بالإسلام، وهي أي هذه المعتقدات، تكشف لنا حقيقة التماس الثقافي بين إرث الثقافات السابقة والثقافة الإسلامية الوافدة. هذه المظاهر تمحورت وتشكلت في ظل سيادة الثقافة العربية الإسلامية وقد اكتسبت بعض المظاهر بعدا جديدا في ظل هذا التلاقح للثقافات فوجود الواسطة بين الخالق والمخلوق والتي تجسدت في الشيخ أو الولي تجسدت -كما ذكرنا آنفا- في الكثير من المسميات كوجود الكاهن أو الكجور أي وجود الواسطة المحسوسة دائما والتي تظهر حتى في حالات السحر والجن[١٢٩].

هذا النمط من التفكير امتد ليشمل الزعامات الدينية الإسلامية التي تشكلت بعد دخول الإسلام والتي تمثلت في رجالات الطرق الصوفية، فتماثل دور الولي مع الدور المحوري للكاهن في الديانات والمعتقدات الأفريقية، فاكتسبوا بذلك قدرات خارقة مكنتهم من أن يكونوا الواسطة بين الرب والمخلوقات، وفي ذلك تعبير عن الحاجة في الواقع لممثل تكون له الريادة والزعامة في توجههم نحو تفسير الغيبيات. وبمجيء الإسلام اكتسبت هذه المفاهيم قوة وفعالية أكبر بورود الآيات التي تنص على وجود طبقة تكتسب مكانة خاصة بما أوتيت من تقوى ومجاهده بنص الآيات (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ).

إنّ الإيمان المطلق بقدرة الشيوخ والأولياء على فعل خوارق العادات والمعجزات ليست من واقع الإسلام والفكر الإسلامي الشرعي في شيء ولكنها تعبر عن الواقع المعيشي والخيال الجمعي الشعبي لدى السكان في السياق التاريخي المذكور وإسناد ينتهي إلى ثقافات سابقة للإسلام تعززت بانتشاره وأسبغت عليها العقلية الجماعية الكثير من القداسة في جو أسطوري حافل بالقصص والإشاعات والمبالغات. هذه الدرجة من القدسية المسبغة على كرامات وقدرات الأولياء استوجبت الدفاع عنها عبر ذات الآلية فغالبا ما تواجه الآراء المخالفة لهذا الواقع بعقاب إلهي بائن وبذات الدرجة من التهويل.

---

١٢٩ يؤكد هذا وجود المرأة العجوز في نقاط العوائد عند الفور "سرجتي".

هذا وبالنظر إلى المجتمع الإسلامي السوداني في القرون الوسطى بظروفه الاقتصادية والاجتماعية التي ذكرناها آنفاً، وسيادة الأمية والجهل والبدائية إلى جانب ما تواتر بعد ذلك من سيادة ثقافة دينية إسلامية ضحلة اقتصرت على معرفة السمات العامة للدين عبر أولياء أو فقهاء لا يمتلكون بالضرورة المعارف العلمية الكافية لنشر تعاليم الدين الإسلامي على وجهه الشرعي، أو لامتلاكهم نواصي أخرى مرتبطة ارتباطا يمكن أن يكون عميقا ويمكن أن يكون مظهريا بمبادئ التصوف، ويتمثل الحقيقة الراسخة بانتصار وسيادة الثقافة الصوفية في السودان، والتي تعتمد على المجاهدة والكشف وملازمة ذكر الله باللسان، فإن ذلك يعكس إلغاءً غير مباشر للمناحي المعرفية والعلمية وللكثير من الأحكام الشرعية، والإسناد إلى ما يعرف بالحقيقة في نظر المؤمنين بالإسلام الباطني. وبالتالي ينتفي دور العلم والتبحر في العلوم الدينية في اكتساب مكانة دينية أو مكانة مقربة لله.

ينعكس لنا ذلك فيما ذكره إسماعيل مكي الدقلاش في مخطوطته إذ يقول: (المشايخ على خمسة أنواع، شيخ الجماعة وشيخ الإرشاد، وشيخ التربية وشيخ الترقية وشيخ النقالة، أما شيخ الجماعة فهو الذي يدير لهم مصالح دنياهم، وشيخ الإرشاد هو الذي يعلم العلم والقرآن وشيخ التربية هو الذي يربي مريديه بالسلوك والأوراد والخلوات وشيخ الترقية هو الذي يرقي تلميذه بالدعوة الصالحة والنظر بعين الرضا فيرقيه من منزلة إلى منزلة حتى يبلغ المقصود، وشيخ النقالة هو الذي تسعد الطائفة بنظره حيث إذا نظر إلى قوم فساد صاروا يرقصون مجاذيبا في ساعتهم"[١٣٠]. كما قسم الأولياء إلى درجات ومنحوا ألقابا بناء على ذلك فهنالك الغوث والأقطاب والإبدال والأوتاد والعصب والأخيار والنقباء والنجباء والعمد.

ويقول أيضاً عن الولاية الصوفية: فالصوفي على ثلاثة أقسام الأول باطنه صوفي وظاهره شرعي وهو أدنى مراتب الصوفية لأنه يعرفه العام والخاص فلا ينكر عليه أحد، والثاني باطنه صوفي وظاهره صوفي وهو أعلا من الأول لأنه لا يعرفه إلا الخواص وأما العوام ينكرون عليه لأجل جهلهم بحاله، والثالث باطنه صوفي وظاهره بدعي وهذا أعلا درجات الصوفية... ويذهب إلى وصفهم بقوله "وصاروا يتلفظون

---

١٣٠ مخطوطة إسماعيل بن الشيخ مكي الدقلاشي ص (٥).

بالفاحشة ولا يفهم ذلك لأنّ المعاصي من جملة المخلوقات والمخلوقات عندهم كالعدم المحض"[١٣١].

هذا وبفهمنا لفلسفة ذلك العصر والتي تطرقنا إلى بعض مظاهرها، وتحليل مكوناتها فيما سبق وذكرناه في الفصول السابقة، وبفهمنا إلى انتصار الإسلام الصوفي في السودان والذي يتضح لنا أكثر في سياق دراستنا لطبقات ود ضيف الله، نستطيع أن نفهم تلخيص محمد المكي إبراهيم لهذه الحالة بقوله: "فإن دخول الصوفية في السودان يتخذ شكلاً أكثر خطورة إذ امتزج الإسلام بالصوفية بحيث اختلط الاثنان في أذهان الناس، وأصبحت الصوفية تعني الإسلام[١٣٢]" إنّ هذا التمازج بين الإسلام وبين الطرق الصوفية مبعثه الأساسي الدور الكبير والمساهمة الحيوية والحاسمة لرجال الطرق الصوفية في نشر الإسلام في ربوع السودان المختلفة وعبر إنشاؤهم لمراكز التعليم، سواء كان ذلك تحفيظ وتجويد القرآن أو عبر الانضمام للطريقة والانقياد في تلقى العلم الديني على يد هؤلاء المشايخ.

وكتاب الطبقات يحوي وصفا دقيقا لهذه الطبقة، أي طبقة الأولياء والصالحين والعلماء والتي كما اشرنا سلفا كان لها القدح المعلي في محو الأمية ونشر التعاليم والممارسات الدينية مما أهلها لتصبح الملجأ والقبلة لمجموع الشعب بمختلف فئاته حتى الحكام. هذا وبالاستناد إلى ما سبق وأشرنا إليه في تصنيف المشايخ ومراتب رجال الصوفية وتدني المستوى العلمي لبعض المشايخ واقتصار نيلهم هذه المكانة أو الحظوة لدى الجماهير على ما يؤتونه من كرامات وخوارق للعادات نستطيع أن نخلص إلى ضآلة الحصيلة العلمية التي يمكن أن يتلقاها الجمهور من هؤلاء. بل إنّه وفي سياق الإطار التاريخي المعني فإن الجمهور لم يكن في حاجة إلى أكثر من ذلك ولم يكن ليستوعب أكثر من ذلك وهو ما ثبت بالدليل القاطع في انتصار الخط المبني على الحقيقة وليس الشريعة، ولأنّ الالتفاف حول الشيوخ مرتبط في حقيقته ارتباطا كليا بمكانتهم في

١٣١ أيضا ص (٣).
١٣٢ محمد المكي إبراهيم،الفكر السوداني : أصوله وتطوره وزارة الثقافة والإعلام، الخرطوم ١٩٧٦، ص (٩).

الخيال الجمعي أكثر منه ما يملكونه من حصيلة علمية أو مرتبة في التحصيل العلمي للشريعة الإسلامية.

إنّ مؤثرات هذه العقلية قد انعكست حتى على الفقهاء السنيين[١٣٣] أو من كانوا يميلون إلى إحكام الكتاب والسنة فلم يصمدوا طويلا أمام الإسلام الشعبي ولم يجدوا أمامهم طريقا سوى الميل نحو التصوف، وأصبح الكثيرون منهم يجمعون بين التعاليم الشرعية وطرق القوم في لف الأتباع حولهم كما هو وارد بالطبقات، ويكشف لنا ود ضيف الله إن اكتساب الحظوة والمكانة لدى العامة لا يأتي أبدا كنتاج للحصيلة العلمية للمولى أو الشيخ، فالكثيرون منهم نالوا الحظوة بالفيض الإلهي عبر النبي محمد أو النبي الخضر، فحتى ولى من أكبر أولياء العهد اكتسب مكانه دينية واجتماعية متقدمه كالشيخ حسن ود حسونة لم يرد في سيرته ما يشير إلى أنه تلقى أي تعليم ديني، وسوف نحاول هنا أن نسرد بعض من سيرة هؤلاء العلماء وكيفية نيلهم الحظوة عل ذلك يفيدنا في فهم الثقافة التي انتشرت حقيقة.

فما ورد في سيرة الشيخ حسن ود حسونة -على الحظوة والمكانة التي نالها- يتضح فيها أنه لم يرد في سيرته ما يشير إلى أنه تلقى أي تعليم ديني، وكما تحكي ترجمته في طبقات ود ضيف الله فإنه ذهب إلى قرية المطرفية لتلقي العلم على يد أبو بكر راجل حجر العسل الذي أرشده إلى دخول خلوة في باعوضة حيث جاءه المدد من رسول الله وعلي وأبي بكر[١٣٤].

وقد جاء في ترجمة محمد الهميم بن عبد الصادق أن دفع الله بن أبي إدريس قال عنهم كذلك الشيخ أبو القاسم الجنيد "إذ كان أمياً لم يخط ولم يقرأ"[١٣٥] هذا ومع أن أخبار الكثيرين ترد عن تجويدهم للقرآن ودراستهم للفقه إلا أنّ غالبيتهم تلقى طريق القوم فقط - على حسب التعبير - الذي يذكره ود ضيف الله، ويعني به تلقي الشياخة بعد ممارسة

١٣٣ المعني البسيط للفقهاء السنيين هنا هم من يستقون الأحكام والسلوك والقيم من الكتاب والسنة بحرفية تامة.
١٣٤ طبقات ود ضيف الله ١٩٧٤ ص ١٣٤.
١٣٥ أيضا ص ٧١.

الأذكار الصوفية، ويذكر ود ضيف الله من هؤلاء سلمان الزغرات[١٣٦] والشيخ يعقوب بن الشيخ مجلي[١٣٧] والشيخ هجو بن البتول[١٣٨] والشيخ بدر الدين أبوشملة[١٣٩] والكثيرون غيرهم، وهي أي تلقي طريق القوم عن طريق الشيخ عملية ما زالت مستمرة حتّى يومنا هذا وتعتمد في الأساس على الحظوة التي يبلغها فرد ما عند الشيخ.

من هنا فإنّ اعتماد الولاية الصوفية على المدد أي "القوى الغيبية" وتلقى طريق القوم فقط أدى إلى إيجاد طبقة كبيرة من الأولياء والصالحين. هذا وباعتماد التعليم والتعليم الديني على هذه الفئة ذاتها من الأولياء والصالحين، فإنّ هذا يوضح لنا وبجلاء الحالة الثقافية التي سادت في تلك الفترة. كما أنها من ناحية أخرى تكشف لنا حقيقة أن مكانة الشيوخ عند العامة تعتمد في مجملها على ما يأتونه من كرامات وخوارق للعادات، وقد أدى ذلك إلى إيجاد حالة من التنافس بين الشيوخ. هذا التنافس يبرز بشكل أكثر حدة بين أتباعهم، وكان نتاج ذلك أنّ محاولة الأتباع لرفع مكانة الشيخ اقتصرت لضآلة المعرفة العلمية بعلوم الدين وبتأثير المكونات الثقافية المحلية الأفريقية وما ذكرناه سابقا من تلاقح لثقافات عديدة على هذه الكرامات وربما ركنت إلى المبالغة في إطار هذا التنافس، ولهذا جاء كتاب الطبقات زاخراً بالكثير من الأساطير حول كرامات الشيوخ.

هذه الظاهرة كما يقول الدكتور يوسف فضل: "فإنّ ظاهرة التشيع لأصحاب السجاجيد، ورفعهم إلى مراتب الكشف عن الغيبيات والإتيان بالمعجزات وخوارق العادات" توضح لنا وبجلاء فهم مجموع السكان في ذلك العهد للديانات عموماً، والصورة التي فهموا بها الديانة الإسلامية عبر الممثلين الدينيين والمتمثلين في طبقة الأولياء والصالحين باعتبارهم الصلة والواسطة بين العبد والرب، هذه المكانة الروحية للأولياء والصالحين كان نتاجها مكانة اقتصادية واجتماعية بارزة تتضح لنا فيما ذكره صاحب الطبقات عن الخلاوي التي أقاموها للعبادة والتدريس ووضعية مسائدهم كمأوى للوافد ومنتجع للمريض ومطعم للجائع. وكان النتاج الطبيعي لذلك اكتساب هذه المسائد واكتساب الشيوخ مكانة قيادية وسياسية بارزة وكانت لهم مكانة خاصة لدى الحكام لهم

---

١٣٦ أيضا ص (٢١٩)
١٣٧ أيضا ص (٢٧٤)
١٣٨ أيضا ص (٣٦٩)
١٣٩ أيضا ص (٣٦٥)

فيها الكلمة المسموعة والعليا وكان لهم حقّ الحجز والشفاعة، وامتلاك الإقطاعيات الكبيرة.

هذا وعلى الرغم من التفاف الجماهير حول الأولياء والصالحين واكتسابهم مكانه اجتماعية وروحية أبرز من الحكام إلا أنّ ذلك لم يؤد إلى أي نوع من الصراع بين الدولة والجماعات الدينية وعلى العكس انحصر الصراع وسط هذه المجموعات الدينية، كل منها تود أن تكتسب نفوذا ووضعا اجتماعيا أكثر تميزا من الأخرى.

هذا أيضا ربما كان نتاجا لما كان قائما قبلاً فنظم الحكم قبل الفونج كانت تعتمد على طبقة من الكهنوت تتولى شؤون الحكم إلى جانب الملك. هذه النظم تشابكت بعد ذلك مع عناصر الحكم ومقوماته التي جاء بها المهاجرين لتخلف نظاماً يحمل من سمات الثقافتين الكثير، فزعامة العنصر الوطني للحكم كانت تقوم على علاقة وثيقة الارتباط بالدين وبممارسة أنواع من السحر والشعوذة والتي ترتبط بدورها بحياة المجتمع ومظاهر نشاطه، وبدلا من أن يمارس الزعيم الديني هذا النشاط، فقد قام بجانبه الفقيه الديني الذي اختص بأمور الدين والسحر والشعوذة"[140].

هذه المكانة التي اكتسبها الشيوخ جعلت مسائدهم وخلاويهم محورا للتعليم ولكافة أنواع الأنشطة الاجتماعية ومقصداً لكل ذو حاجة يتضح لنا الدور الذي لعبه هؤلاء الأولياء ومراكز أنشطتهم في التفاف مجموع الجماهير حول هذه المراكز للزيارة ولاكتساب العلم وغيره، وفي وصف صاحب الطبقات لمزار الشيخ إدريس ود الأرباب وبمعرفتنا لمقره في قربه العيلة فونج يتضح لنا جماهيرية هؤلاء المشايخ والمشاق التي يتكبدها الناس للوصول إليهم، يقول صاحب الطبقات: "إنّ حوار الشيخ.. يقدم في كل عام لزيارة الشيخ من البحر المر، وتحضر معه قبائل الشرق عرب البر وعرب التاكة وغيرهم يجوا وآخرين مثل قبائل جهينة فمنهم من شايل العسل ومنهم من شايل القماش ومنهم من معه الرقيق والإبل"[141]. وعن طلاب القدال يذكر صاحب الطبقات "وبلغ عدد

١٤٠ الشاطر البصيلي، المصدر السابق، ص (٥٩)
١٤١ طبقات ود ضيف الله، المصدر السابق ص (٥٨)

طلبته ألف طالب وقيل ألفان.. وأنّ غنم الطلبة ترعي دايما في الخضرة من وضوء الفقرا[١٤٢]".

والواقع أنّ مراكز الشيوخ هذه أصبحت وحدة اجتماعية واقتصادية متكاملة فالهدف لجميع منسوبي هذه الوحدة مسيد كان أم خلوة، والوسيلة لابتغاء ذلك واحدة فمركز الشيخ وحدة اجتماعية تتوافر فيها كل ما تحتاجه المجموعة من استضافة ومأكل ومشرب وتنمو في داخلها روح المشاركة والمساهمة المادية والبدنية، وهو نظام متناسق يتوافر فيه تقسيم للعمل واضح ويعمل الجميع في داخله بهمة وأريحية ومسؤولية مشتركة. هذا الواقع يوضح لنا في مضمونه وضعية الشيخ الاقتصادية والاجتماعية ويبين بجلاء مدى الولاء الشخصي لشخص الشيخ والرغبة في خدمته. ويذكر لنا صاحب الطبقات عن الشيخ إدريس ود الأرباب " ويقال: إنّ قداحته ستون قدحا الكسرة مديدة يسوطها الفقرا ناس الطريقة، وبعضهم الخدام في البرام شادين في وسطهم المناطق".[١٤٣]

ويتضح لنا قوة التنظيم في داخل هذه الوحدة فيما وصفه صاحب الطبقات[١٤٤] عن مسيد الشيخ حسن ود حسونة "وسعى[١٤٥] العبيد وركبهم الخيل، وقال بحرس بهم سعيتي، والمتواتر عن الناس خمسمائة عبد كل واحد شايل سيف، ولهم سيد قوم وجند وعكاكيز[١٤٦]، وأنّ الخيل يجلبوهن إلى تقلي وإلى دار برقو ودار فور وسنار وأولاد عجيب، ورقيقه صار حلالا ومن كثرة الزيارات زربوا لها زريبتين كبار، والنهار كله يمرق منها الذبح والدفع ويمتلئن في مكانهم"[١٤٧] ويقال أن كل خلوة بتذبح لها شاتين كل يوم، والخلوات لأحدى عشر أو ثلاثة عشر"[١٤٨]

---

١٤٢ أيضا، ص ٥٩.
١٤٣ أيضا، ص ٨١.
١٤٤ أيضا، ص ٥٧.
١٤٥ سعى العبيد أي امتلك العبيد.
١٤٦ عكاكيز ويقال عساكر ويقال أن عكاكيز نفسها المقصود بها عساكر.
١٤٧ الطبقات، ص ١٣٨.
١٤٨ أيضا، ص ١٣٩.

هذه المكانة للشيوخ وصلت حد تسليمهم الزكاة فعن الشيخ إدريس ود الأرباب يقول ود ضيف الله: "ثم حضر حسان الشكري ومعه ثلاثة أنفار كل واحد منهم معه صرة محلقات فقالوا للشيخ هذه زكاة أبلا لنا فاستضف بها على الضيفان"[١٤٩]

أما سياسيا فقد كان لهم حق الشفاعة والحجز لدى السلاطين وكانوا واسطة رسمية فكانت شكاوي ومظالم الناس ترفع بواسطتهم إلى الحكام. ويقال إن الشيخ خوجلي ود عبد الرحمن دخل مجلس السلطان واحد وسبعون مرة في مصالح المسلمين[١٥٠]. بل أن مكانتهم وصلت حد أنهم هم الذين يقومون بحفظ الأمن وتسليم المجرمين إلى الحكومة فها هو الفقيه بدوي أبودليق يحكي عن أن الشيخ إدريس خاطبه بالقول "أسرع يقال حمد ولدنا مسافر إلى سنار بالمظاليم والمراقيب[١٥١]" وعن بدوي أبو دليق نفسه القول "بان المظلوم والمرقوب من سنار وقري ما يجد من يقوي قلبه إلا ود أبودليق"[١٥٢]. وكانوا كثيرا ما يلجئون إلى التدخل فيما يقع بين القبائل من نزاعات وحروب فيوفقون بينهم إلى مرحلة تصل حد التعاقد على المهادنة، وهو تعاقد يكتسب أهمية وقدسية مستمدة من المكانة الخاصة للشيخ فلا يجرؤ أي من الأطراف على نقضه.

ويبدو أنّ المنهج الصوفي كما يقول محمد المكي إبراهيم: كان حلا ناجيا لتناقضات رجل الدين في ذلك العهد، فقد كان الصوفي يجمع في شخصه بين شخصيتي الولي والسلطان"[١٥٣] وواقع الأمر إن مكانة الشيخ بما يحيطها من هالة روحية كانت أبقى أثرا في حياة الناس، فالمكانة الاجتماعية التي يتبوؤها الشيخ والحاشية التي تلتف حوله والقدسية التي تحيط به كلها مظاهر تنبئ عن الصورة الذهنية للشيخ ومكانته في المخيلة الجماعية وانعكاسات ذلك على الواقع المعاش. ويتجلى ذلك في الكثير من الصور الحياتية اليومية وفي الأبهة التي ترافق مسيرة الشيوخ، وهو ما يتضح لنا من وصف صاحب الطبقات لاستقبال الشيخ حسن ود حسونة يقول: " سمعت الهمرجة والزغاريت

---

١٤٩ أيضا، ص ٦١.
١٥٠ أيضا، ص ١٣٩.
١٥١ أيضا، ص ٦٣.
١٥٢ أيضا، ص ١١٩.
١٥٣ محمد المكي إبراهيم، المصدر السابق، ص ٩.

قالوا جاء الشيخ فإذا هو رجل قصير أصلع له قرون[١٥٤] لابس فروة دمور، وشايل في يده مشكار شق به الناس دخل الحوش، فلما زالت الشمس ضربوا النقاقير فلما رد النهار ختوا فرشة رومية كبيرة فوق الدكة ثم جاء لابس قميص متعالي كبير فقعد فوق الفرشة فقامت العبيد شايلين العكاكيز للسلام" ١٥٥.

وتوضح لنا إشارته التالية المكانة التي يحتلها الشيخ وما يحيط به من خدم وحشم وعبيد وكيف أن مجالسهم في رمضان كانت عامرة بالأتباع حيث تبسط الولائم بنظام محدد يتضح فيه أبهة السلطة والسلطان أكثر منه ورع وزهد الولي أو الشيخ "زمان رمضان جاءته مائة وعشرون فرخة فاتية لابسات الفرك والدناقس وثياب المنير شايلات قداحة الكسرة، وكل واحدة لابسة كم خالص قدامه سوار فضة ووراءه سوار وكل واحدة تابعها فرخة في أذنيها قراقيت ولابسة ثوبا دردبيس شايلة صحن، وكل فرخة وراءها فرخة في يدها سوار فضة ولابسة فردة منير شايلة قرعة مغتية"[١٥٦]

هذه الصور لوصف طريقة وسلوك شيخ كالشيخ حسن ود حسون تبين لنا بجلاء المسافة الكبيرة بين قيم وسلوك الإسلام وأحكامه، وبين ما ساد .فعلا من سلوك وقيم ومفاهيم لحاملي مشعل رسالة الإسلام من القيادات الدينية.[١٥٧]

هذه المكانة المرموقة والبارزة التي اكتسبها الشيوخ تكتمل بالحظوة لدى الحكام حيث اقتطعت لهم الكثير من الأراضي، فأصبحوا يمتلكون إقطاعيات كبيرة هذه الإقطاعيات تكتمل بما امتلكوه من رقيق والذي بلغ عند حسن ود حسونة خمسمائة عبد[١٥٨].

---

١٥٤ له قرون هذه ربما أيضا تشير إلى نوع من الطواقي مرتبط بالطاقية أم قرينات التي كان يلبسها الحكام.

١٥٥ طبقات ود ضيف الله، ص ١٤٠.

١٥٦ أيضا ص ١٤٢.

١٥٧ هذا الوصف للأبهة الدنيوية والمكانة السلطوية للشيخ على الأتباع بما فيهم الجواري والخدم هو حكي متواتر في الثقافة الإسلامية وقد اشتهر العهد العباسي على وجه الخصوص بمثل هذه المظاهر واشتهر بها على وجه الخصوص الخليفة هارون الرشيد.

١٥٨ أن هذا الوصف يبين لنا أن التنظيمات المرتبطة بالشيوخ كانت أقرب إلى التنظيمات العسكرية أو الجيوش.

ويتجلى لنا ذلك بشكل واضح في وصف صاحب الطبقات لركب الشيخ إذ يقول: "سافر إلى سنار تجنب في وجهه من الخيل ثلاثة وأربعين سروجها مخرتية وثلاثة كراديس قدامهم والمكادة الشايلين البندق ثلاثة وأربعين وجمال البدين سبعين" [159]

كل هذه إشارات متفرقة توضح بجلاء الوضع الذي اكتسبه علماء الصوفية، والفهم الديني السائد، فما ذكر في كتاب الطبقات والذي يحوي وصفا دقيقا للوضع الاجتماعي والديني واستفاضة في تواتر الأنباء عن الأولياء والصالحين والذين يمثلون الاتجاه الصوفي، يبين لنا بجلاء حقيقة امتزاج الإسلام بالصوفية في السودان بحيث أصبحت تعني مفهوم واحد، ثم امتزاج كل ذلك بإرث الثقافات السابقة والواقع المشبع بالجو الأسطوري والكهانة (والذي يتضح لنا بصورة جلية في كتاب طبقات ود ضيف الله) وقابلية هذا الواقع لامتصاص كل الظواهر والبدع البعيدة عن الدين الإسلامي وتضمينها أطر هذا الدين في شكل جديد تمثل في الأولياء وكراماتهم. بل حقيقة أنّ ارتباط تلك الآثار بواقعهم واتساقها مع مخيلتهم هو الذي أكسبها قوة وفعالية أكثر حدة على الرغم من بعدها عن الإسلام.

إنّ قوة وفاعلية المفهوم الصوفي بواقعه الذي تحدثنا عنه كانت له انعكاساته حتى على المحاولات القليلة التي جرت من بعض العلماء لنشر العقيدة الفقهية القائمة على الشريعة والفهم الظاهري للإسلام، بحيث انتهت كل هذه المحاولات بالفشل وانتصار الجانب الصوفي بذات الشكل الأسطوري المرتبط بوجود هؤلاء الأولياء وما يملكونه من قدرات وكرامات.

ومن أمثلة الصراع بين الصوفية والعلماء الصراع بين القاضي دشين قاضي العدالة والشيخ محمد الهميم[160] وتمثل الصراع في النقد الموجه من القاضي دشين لمحمد الهميم في خروجه المتواصل عن الشريعة والتي انتهت بمرض القاضي دشين فكانت سانحة مواتية لربطها ببركات الشيخ محمد الهميم، كذلك ما حدث من صراع حول البن والتمباك

---

١٥٩ أيضا ص ١٤٦.

١٦٠ أيضا.

بين الشيخ إدريس ود الأرباب والفقيه عبد الوهاب وانتصار الرأي الصوفي،[161] ويتجلى لنا الانتصار الدائم والحتمي للإسلام الصوفي المبني على الحقيقة وليس الشريعة في قول الشيخ حمد النحلان عندما اختلى بخلوته "أنا وخليل افترقنا إلى يوم القيامة"[162]

هذه المكانة التي بلغها الإسلام الباطني في السودان وهذا الواقع المشحون بالغيبيات كما سبق وذكرنا، أتاح الفرصة لامتصاص كل ما هو خارج عن تعاليم الدين الإسلامي والكثير مما يشذ عن تعاليمه بل مما يمكن تصنيفه في باب المنكرات تحت إطار مظاهر هذا الإسلام الباطني القائمة على المجاهدة والكرامة والانقياد في الشرع على تفاصيل الإمام، فحتى ما يفعله الشيخ محمد الهميم الذي زاد في زواجه عن العدد المسموح به شرعا وجمع في الزواج بين الأختين، وما حكي عن سلمان الزغرات الذي أباح لنفسه اغتصاب جارية.. الخ. جرى تفسيرها في إطار فلسفة المجاهدة بالنفس وهي كما يذكر صاحب الربابة أعلى مراتب الولاية الصوفية."[163] وقد اصطلح على هؤلاء ومنهم إسماعيل الدقلاش ومحمد بن النقر والشيخ عبد الرازق أبو قرون بالملامتية.[164] وهم كما جاء في ترجمة إسماعيل فرقة من الصوفية يفعلون اللوم في الشرع توبيخا وهضما للنفس ومن أنكر عليهم معطب"[165].

هذا الواقع امتد ليشمل سلوك هذه الطبقة فكل ما تأتيه من مخالفة للشريعة هو من قبيل المجاهدة والشطح والجذب الصوفي، وكل ذلك من باب الكرامات. هذا التسامح إزاء الشريعة، وكما يقول محمد المكي إبراهيم: أتاح لرجل الدين فرصة أن يعيش حياة دنيوية متكاملة الأبعاد دون التعرض للوم أو انتقاص، فالكثير منهم لبس الحرير ونام على الريش وأكثر من الزوجات والسراري.[166]

---

١٦١ أيضا،

١٦٢ أيضا ص ١٦٢.

١٦٣ مخطوطة إسماعيل صاحب الربابة، ص ٣.

١٦٤ طبقات، ص ٥٦، وسوف نتحدث لاحقا عن هذه الفرقة.

١٦٥ مخطوطة إسماعيل صاحب الربابة، ص (٣)

١٦٦ محمد المكي إبراهيم المصدر السابق ص ١٠.

وقد حفل كتاب الطبقات بمخالفات بائنة وأولية من قبل رجال الدين لموجهات الشريعة الإسلامية، منها ما ذكره ود ضيف الله بقوله: ".. وحتى قانون العدة لم يكن معروفا، وكان الرجل يطلق المرأة ليتزوجها غيره في نهار اليوم نفسه "وهاهو خليل الرومي يسأل ذا حاجة" أن يأتيه ببرمة مريسة فلما أتى بها صفوا المريسة وشربوها هو وضناقلته الذين معه"[167]

يقودنا هذا الواقع إلى تحري طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة وهل نجحت تعاليم الإسلام البائنة في مجتمع أصبح يدين بالإسلام في إحداث تغيير جذري في طبيعة هذه العلاقة في مجتمع بدائي اكتفائي قائم على الكسب المشترك ولا زالت تسود فيه بعض المظاهر للمجتمع الأمومي، وحق لنا أن نتساءل إلى أي مدى ساهمت طبيعة الحياة البدوية المتنقلة لبعض المناطق في إزالة الحواجز بين النساء والرجال في ترحالهم الدائم ومواجهتهم لنفس المصير والمخاوف والأمل؟

إذ إنّ الكثير من الإشارات تبين بجلاء أنّ العلاقة بين المرأة والرجل لم تكن قد تبلورت بعد وفق مفاهيم الثقافة الإسلامية العربية الوافدة على الرغم من التدين بها.

ففي مملكة الفور الإسلامية يمدنا التونسي بالكثير من الأمثلة على ذلك إذ يقول: "ومن عوائدهم أيضا أنّ النساء لا يحجبن عن الرجال، حتى إنّ الرجل يدخل داره فيجد امرأته مختلية مع آخر فلا يكترث ولا يغتم إلا إذا وجده عليها."[168]. ويذكر أيضا "أنّ من غرائب عوائدهم أنّ الرجل لا يتزوج المرأة حتى يصاحبها مدة وتحمل منه مرة أو مرتين وحينئذ يقال إنها ولود فيعقد عليها ويعاشرها"[169] ويقول أيضا إنّ من عادتهم أن البنت إذا طعن ثديها، يفردون لها محلا تبيت فيه، ويأتيها من يحبها فيه وتبيت معه، ومن ذلك يقع الحبل بأكثر بناتهم، ولا عار عليهم في ذلك، بل إنّ الأغرب من ذلك هو أنّ ولد الزنا ينسب لخاله"[170]، ثم يصف احتفالاتهم فيذكر أن الشباب يجتمع في الأفراح والأعياد، ومن ثم تقوم الميرم بمخاطبة رئيس الشبان وبعدها تأمر النساء أن يتفرقن على الشباب فيأخذ كل فتى فتاة ويذهبان إلى محل ينامان فيه إلى الصباح ولا عار في ذلك على إحدى

---

١٦٧ طبقات ص ٢٠٣.

١٦٨ " أيضا ص ١٥٩.

١٦٩ التونسي، المصدر السابق، ص ١٥٩

١٧٠ أيضا ص ٢١٩.

منهن.[١٧١] ويذكر التونسي أنّ السلطان عبد الرحمن قد اجتهد في القضاء على العادات المنافية لتعاليم الإسلام، وقام بتعيين خصيان لمراقبة السوق ومنع التقاء النساء بالرجال، غير أنّه لم يفلح في القضاء على هذه الأعراف.

وفي عصر مملكة الفونج فإنّ الرواية التي تروى عن الشيخ فرح ود تكتوك مع الملك تيرة تؤشر أيضا إلى غياب الالتزام أو المعرفة بموجبات الشرع الإسلامي، إذ إنّ الملك تيرة[١٧٢] قرر أن يتزوج ابنته، موكلا الشيخ فرح لإتمام الزواج، وقد كان أن قام الشيخ بذلك قائلا:

الملك تيرة.... ود الخادم العويرة
زوجناك بنتك.... بسنة البغال والحمير

باب الكرامات والفعل الخارق للعادة:

هذا وقبل أن نستطرد في مجريات الأحداث في المرحلة التي نتحدث عنها، رأيت توضيح مفهوم هام تأسست بناء عليه ثقافة دينية متكاملة استمد منها هؤلاء الشيوخ والأولياء مكانتهم الاجتماعية وقوتهم إلا وهو الإيمان التام بالقدرات الخارقة لهؤلاء الشيوخ والتي وصلت حد العلم بالغيب وإحياء الموتى، ولأهمية ذلك واتصاله اتصالا كبيرا بمبحثنا في الزبالعة وباعتبار أن هذه القدرة ركيزة أساسية من الركائز التي قامت عليها مكانة هؤلاء الشيوخ في المجتمع كما هو الحال بالنسبة لشيوخ الزبالعة، فقد رأيت إفراد هذا الجزء من البحث لإيراد الفهم الإسلامي العام للفعل الخارق للعادة بكل أشكاله ومستوياته، ويشمل ذلك المدلول الديني والاجتماعي لهذا الحدث آملين من ذلك الاتفاق حول رؤية تقوم على أسس عقلانية لكل ما يتصل بذلك وما يتصل بمبحثنا عن الزبالعة.

---

١٧١ أيضا ص ١٦٠

١٧٢ وتختلف الروايات حول الملك تيرة فبعضهم ينسبه إلى الغنج بينما بعض الروايات تنسبه إلى جماعة الزبالعة، وبجانب أنه ليس هنالك ما يؤكد نسبته للزبالعة، فان الصراع بين الشيخ فرح والزبالعة تنفي إمكانية اللجوء إليه لإتمام مراسيم الزواج.

المدلول الديني:

إن التاريخ المكتوب والمنقول شفاهة في الإرث الثقافي الإسلامي يحدد ثلاثة أنواع من الأفعال الخارقة للعادة هي النبوءة والكرامة والمعجزة، فالنبوءة هي الإخبار عن الغيب أو المستقبل بإلهام من الله، والكرامة وهي فعل خارق من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوءة. أما المعجزة وجمعها معجزات فهي أمر خارق يعجز البشر عن أن يأتوا بمثله[١٧٣].

يقول محمد المبارك عبدالله: "إن الكرامة من التكريم، وتكريم الله لأوليائه هو مناصرتهم وإعزازهم وتأييدهم وتبشيرهم في الدنيا والآخرة رحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم.

ويقول أيضا: إن علماء المسلمين لم يختلفوا في أن لله أولياء، وأنهم العارفون به، لكنهم اختلفوا في وقوع الخوارق المسماة بالكرامات على أيديهم. فأجاز أكثر أهل السنة وأبو الحسين القصدي ومحمود الخوارزمي من المعتزلة أن يظهر الله على أيديهم من خوارق العادات، ويقذف في قلوبهم من أنواع المكاشفات ما شاء، وأن يجيب دعاءهم ويؤيدهم بنصره تكريما لهم واستدلوا بما جاء في القران من قصة أم موسى وقصة مريم، وما ورد في الأثر من خرق العادة للصحابة والتابعين. ومنع بعض أهل السنة جواز الكرامات كالأسفراني والحليمي وجمهور المعتزلة، واستدلوا بأن الخوارق المسماة بالكرامات لو ظهرت في الأولياء لالتبست بالمعجزات، وذلك للفرق بين المعجزة والكرامة باعتبار دعوى النبوءة والتحدي في المعجزة دون الكرامة، واستدلوا أيضا بأنها لو ظهرت لكثرت بكثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة، وأصبحت عادية وقالوا: إن خرق العادات مخالف لسنة الله في الكون التي لا تبديل لها فلا يكون إلا لأمر هام وهو تصديق الرسل الذي يترتب عليه قبول رسالاتهم والأخذ بها[١٧٤].

---

١٧٣ المنجد، بيروت، ص ٨٤٦.
١٧٤ محمد المبارك عبدالله، دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي، دار الفكر الإسلامي، مصر ١٩٥٩م. ص ٢٢.

ويرى محمد المبارك عبدالله أن الجواز العقلي يجوز أن يوحي الله إلى كل أحد ويظهر على غيبه غير أن ذلك ممتنع شرعا لقوله تعالى: "قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقَرِيبٌ مَّا تُوعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا "[١٧٥] "ويقول صاحب الكشاف: إن هذا إبطال للكرامات وفيها أيضا إبطال للكهانة والسحر والتنجيم لأن أصحابها أبعد شيء من الارتقاء وأدخله في السخط"[١٧٦]. ويذكر ابن تيمية أن هنالك من رأى أن كل ما يخرج عن الأمر المعتاد فإنه معجزة، وهو الخارق للعادة إذا أقترن بدعوى النبوءة، وقد علموا أن الدليل مستلزم للمدلول فيلزم أن يكون كل ما خرقت له العادة نبيا، ويقول المعتزلة وغيرهم كأبي حزم والأسفراني أنه لا تخرق العادة إلا لنبي، وكذبوا مما يذكر من خوارق السحرة والكهان وبكرامات الصالحين. وهؤلاء يقولون إن ما جرى لمريم عند مولد النبي عيسى فهو إرهاص أي توطئة وإعلام بمجيء نبي فما خرقت في الحقيقة إلا لنبي فيقال لهم وهكذا الأولياء إنما خرقت لهم لمتابعتهم الرسول[١٧٧].

وقالت طائفة بل كل هذا حق وخرق للعادة جائز مطلقا فكل ما خرق لنبي من العادات يجوز أن يخرق لغيره من الصالحين. بل أن هذا الخرق وارد في السحرة والكهان، ولكن الفرق أنه وفي الحالة الأولى تقترن بها دعوة النبوءة وهو التحدي. هذا ولم يذكروا بين المعجزة والسحر فرقا معقولا، بل قد يجوزون أن يأتي الساحر بمثل ذلك لكن بينهما فرق دعوى النبوءة وبين الصالح والساحر البر والفجور. وبعض الفلاسفة كابن سينا جعل ذلك كله من قوى النفس لكن الفرق أن النبي والصالح نفسه طاهرة بقصد الخير والساحر نفسه خبيثة[١٧٨].

يقول ابن تيمية: إن كرامات الصالحين تدل على حجة الدين الذي جاء به الرسول ولا تدل على أن الولي معصوم، ولا على أنه يجب طاعته في كل ما يقوله. ويتفق الأشعري والقاضي أبو يعلي على أن المعجزة هي علم الصدق ودليله[١٧٩].

---

١٧٥ سورة الجن آية ٢٥-٢٨.

١٧٦ محمد المبارك عبدالله، المصدر السابق، ص ٢٧.

١٧٧ أبن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوءات، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨ م، ص ٢.

١٧٨ أيضا ص ٥.

١٧٩ أيضا ص ٣٣.

وبن سينا يزعم أنّ النبوءة مكتسبة، فإنّ من راضى نفسه، وخلصها من الأوصاف الذميمة إلى الأوصاف الحميدة، ولازم الخلوة والعبادة، ودوام المراقبة وإخلاء نفسه من الشواغل العائقة عن المشاهدة. وإنّ النبوءة فيض يفيض على نفس النّبي وهو يجعل للنبوة ثلاثة خصائص هي أولا: أن ينال العلم بلا تعلم وتسميتها القوة القدسية، ثانيا: أن يتخيل في نفسه ما يعلمه فيرى في نفسه صورا نورانية، ثالثا: له قوة يتصرف بها في ميوله العالِم بإحداث أمور غريبة.

وفي رأي ابن سينا أنّ التجربة والبرهان القياسي يشهدان أنّ النّفس الإنسانية تستطيع أثناء النوم الوقوف على المجهول، وإذا كان الأمر كذلك فليس بمستبعد عليها أن تتكشف المجهول حال اليقظة. وأنّ التجربة والقياس يقرران أن أشخاصاً كثيرين تنبؤا بالمستقبل عن طريق الأحلام. وكذلك العقل حيث نسلم بأن الأحداث الماضية والحاضرة والمستقبلية مثبتة في العالم العلوي، ومقيدة في اللوح المحفوظ. وإذا استطاعت النفوس البشرية الصعود إلى العالم العلوي والوقوف على ما في اللوح المحفوظ عرفت ما فيه، وتنبأت بالغيب. وعند أبن سينا ومن يوافقه من العلماء أنه ليس في العالم حدث إلا عن قوة نفسانية أو فلكية كالنفس الفلكية والإنسانية والأشكال الفلكية، وعندهم أن ما يحصل في نفوس الأنبياء إنما هو من فيض العقل الفعال. هذا وقد ثبت في الصحيح عن عبد الله بن عباس قال: كشف رسول الله صلى الله عليه وسلم الستر ورأسه معصوب في مرضه الذي مات فيه فقال: "اللهم هل بلغت ثلاث مرات، إنه لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة يراها العبد أو تُرى له ".

بينما يضيف ابن تيمية بعدا جديدا، إذ يربط الحدث الخارق للعادة بفعلين الكرامة والاستعانة بالجن، فيقول: "إذا رأيتم الرجل يمشي على الماء أو يطير في الهواء فلا تغترروا به حتى تعرضوا أمره على الكتاب والسنة فإن رأيتموه موافقا لها كان من أولياء الله وان لم يكن موافقا لها فيكفي أن تقرأ عليه آية الكرسي فإن كان على الماء غرق وإن كان في الهواء سقط وانكسر عنقه" ويقول أيضا "ولهذا يوجد كثير من الناس يطير في الهواء وتكون الشياطين هي التي تحمله لا يكون من كرامات أولياء الله المتقين ومن هؤلاء من يحمله الشيطان إلى عرفات فيقف مع الناس ثم يحمله فيرده إلى مدينته تلك الليلة ويظن هذا الجاهل أن هذا من أولياء الله".

يقول الدكتور عبد القادر محمود[١٨٠]: " ولما كانت مسائل وقضايا الكرامات ليست مما يدخل تحت النظرة العلمية ليمكن الحكم الصحيح في ظواهره ومظاهره فإننا لا نصدقها ولا نكفر بها معا، لأنها تمس أصحابها وتعبر فقط عن ذاتيتهم ووجدانهم الخاصة المختلفة. لكن الاهتمام بها هو الخطأ وقد كان كثير من الصوفية القدامى يوصون بعدم الالتفات إليها وعدم الحديث فيها خوفا من العتبى، وخوفا من أن يظن الولي الصالح أنه صنع شيئا، وكل شيء بيد الله في كل مجال وختام وأمر آخر لخطر بالنسبة للأتباع والمريدين وهو أن كثيرا منهم يقدسون هذه الأمور، ولا يشغلوا أوقاتهم إلا بها ولا شك أن هذا كان من أسباب تدعيم الخرافة في السودان، تلك الخرافة التي وثقتها أساطير الوثنيات في مختلف القبائل في الجنوب والغرب أيضا في ديار دارفور وكردفان وهي تلك الخرافات التي دعمتها أساطير المهدية التي قالت إن الإمام المهدي نفسه كان منقوشا على بيض الدجاج وورق الأشجار حتى أجاز المهدي لنفسه أن يقول في عشرات المنشورات من لم يقر بمهديتي فقد كفر وكفر"

ومن الواضح أن الجدل كان قائما في إمكانية حدوث الحدث الخارق للعادة بين علماء ومفكري الدين الإسلامي. هذا الجدل الفلسفي لم يكن قائما .في السودان نظرا للركود الفكري وما سبق ذكره عن كيفية دخول الإسلام واختلاطه بالكثير من العادات والتقاليد المحلية. بل أن إمكانية حدوث الحدث الخارق للعادة كان أمرا مسلماً به ولم يكن يقبل أي جدل في مجتمع سودان العصور الوسطى وربما حتى الآن، ولا زالت سيرة الأولياء والصالحين والشيوخ تحاط بقدسية وتخوف من التحدث عنها وما يمكن أن يجلبه ذلك من ضرر على الفرد.

إن هذا التسليم بحدوث الخوارق والمعجزات وبالكرامات والنبوءة هو جزء من الإرث الثقافي قبل دخول الإسلام والذي يعتمد أساسا على الكهانة والسحر. لذلك نجد أن كل كتابات ذلك العصر ومن بينها طبقات ود ضيف الله حافلة بأنواع هذه الكرامات، وقد لخص ذلك الدكتور يوسف فضل[١٨١] في مقدمة الطبقات بقوله: " إنه وفي الصراع بين المتصوفة وأهل السنة، أدرك الصوفية أن الدين قد أصبح في عرف الفقهاء جملة رسوم

١٨٠ انظر عبد القادر محمود، المصدر السابق.
١٨١ يوسف فضل حسن، تحقيق كتاب طبقات ود ضيف الله، الخرطوم ..١٩٧١.

وأوضاع لا حياة ولا روحانية فيها. هذه الرسوم وإن أرضت ظاهر الشرع لم تكن لترضي باطن الشرع ولا تشبع العاطفة الدينية عند المتصوفة، ومن ثم فتح الباب على مصراعيه واخذ العامة والسذج ممن انخرطوا في الطرق الصوفية يسبغون الكرامات وخوارق العادات على مشايخهم ويتخذونهم عونا ضد مظاهر الطبيعة وقسوة الحياة وظلم الولاة".

ويقول أيضا: " وكانت درجة نجاح المتصوفة تعتمد اعتمادا مطردا على ما يتمتعون به من علم وخلق ديني وورع وزهد وسلطان روحي وكرامات، وباعتقاد جمهرة المريدين أن مخالفة الولي قد تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وباعتقاد البعض أن الشيخ لما أوتي من بركة هو خير واسطة بين العبد وربه، وان صاحب هذه البركة حيا كان أو ميتا قادر على أن ينقذ أو يشفع لمن يتوسل به فصار الشيوخ يمثلون قوة روحية ذات سلطان عظيم على النفوس. واستغل المتصوفة وكان أغلبهم من غير العلماء قربهم من نفوس الناس في نشر التعاليم الإسلامية ولكن دون تعمق أو تمحيص، ولما علق بتعاليمهم الصوفية من شعوذة وخرافة فالتف الأتباع والمريدون حول هؤلاء المشايخ يلهجون بحمدهم ويضفون عليهم الكرامات وخوارق العادات بل بالغ بعض الأتباع حتى ظنوا أن مشايخهم قادرون على إبراء المرضى بالتعاويذ والرقي وإحياء الموتى والتنبوء بالغيب، أو أن لهم قدراتٍ فوق طاقات البشر إلى أخر سلسلة الكرامات التي تذخر بها طبقات ود ضيف الله.

وحول ما ذكرناه سلفا عن وجهة النظر العلمية الخاصة بتطور المعرفة ومراحل تدرجها من وثنية وسحر وخرافة... إلى مرحلة الإيمان بالإله الواحد والوعي بالدين، فإن هذه المعرفة في ظل حياة بدائية تنقصها المعرفة بمفاتيح الحياة ووسائلها وفي ظل الإبهام المحيط بكل ما يتصل بحياة الشخص وقدره من حياة وموت ورزق ومرض وقسوة طبيعة وخوف من المجهول، يجعل حياتهم محفوفة بالإيمان بالغيبيات وهى التي تقودهم إلى الاحتماء بذخيرتهم الوراثية والمتمثلة في السحر والوثنية والخرافة اقتناعا منهم بان ذلك يحميهم من المجهول مما يكسبهم الزاد والطمأنينة الروحية.

الخلاصة أن الهجرات العربية واستقرار العرب رعاة وتجار كان البداية لسيادة الثقافة العربية الإسلامية. غير أن عهد الفونج مثل علامة فارقة في انتشار التعليم الديني، فبالإضافة إلى الهجرات الذاتية سعى سلاطين الفونج إلى اجتذاب العلماء العرب للحضور وتدريس علوم الدين، كما سعوا إلى ابتعاث البعض ممن يختارونهم من السكان المحليين لتلقي علوم الدين في الجزيرة العربية والرجوع ونشره في أنحاء المملكة.[١٨٢]

إن سيادة الفكر الصوفي في هذه الفترة ثم اعتماد الصوفية على نظام الدعاة "الصوفي السائح" وارتباط ذلك بواقع السودان الاجتماعي والثقافي كان نتاجه فشل انتشار وتطبيق الشريعة الإسلامية"[١٨٣] على الرغم من أن أوائل القدوم كانوا من العلماء الفقهيين"[١٨٤]. وقد انتشر تبعا لذلك تدريس مختصر خليل في المذهب المالكي ورسالة ابن أبي زيد القيرواني وشروحها المختلفة وقد انتشر على حسب رواية صاحب الطبقات علم الفقه والتوحيد والتجويد وراجت كذلك بعض كتب الشافعية التي ادخلها محمد بن قرم كمنهاج الطالبين ومنهج الطلاب وقد وصل الأمر ببعضهم كتابة الشروح والحواشي مثل شرح مختصر الخليل لمختار بن جودة الله وضيف الله علي والحاشية لمحمد بن عبدالله بن حمد الأغبش"[١٨٥]. ويبدو مما ذكره ود ضيف الله في طبقاته وما أشار إليه يوسف فضل في تقديمه للكتاب أن التعليم الفقهي كان وفيرا وسط هؤلاء العلماء، إلا أن الإسلام الفقهي فشل في أن يجد طريقه وسط مجموع السكان مما يؤكد صحة ما ذكرناه سابقا عن التماس الثقافي، فالإسلام الفقهي بما يحمله من تعقيدات متصلة بمجمل العلاقات الإنسانية يحوي مكونات وموجهات تتقاطع مع مكونات الثقافات المحلية وتتناقض مع الأطر الاجتماعية والاقتصادية في سياقها التاريخي والمكاني لسود العصور الوسطى. هذا الواقع عززه انتشار الإسلام الصوفي بما يحويه من يسر على يد تاج الدين البهاري

١٨٢ فمحمود العركي وجدها غارقة في الجهل بقواعد الإسلام فحتى قانون كالعدة لم يكن معروفا مع انعدام أي مدرسة علم أو قرآن.
١٨٣ وجدها غلام الله بن عائد غارقة في بحر التيه والضلال.
١٨٤ يقال إن الطريقة الشاذلية دخلت قبل دولة الفونج على يد الشيخ حمد اب دنانة إلا أننا لا نجد ما يدل على شيوعها في تلك الفترة ولم تظهر إلا في وقت لاحق على عهد خوجلي بن عبد الرحمن وحمد المجذوب ومن أوائل القدوم محمود العركي في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي وإبراهيم البولاد في النصف الثاني من نفس القرن وعقبهم التلمساني المغربي وكل هؤلاء علماء المالكية.
١٨٥ طبقات ص ٦.

فظهرت بعده الكثير من الولايات كولاية محمد الهميم والشيخ إدريس ود الأرباب وحسن ود حسونة والشيخ بانقا.. الخ.

لقد قدم هؤلاء العلماء في وقت كان فيه علم الباطن هو العلم الأكثر انتشارا في مواطنهم التي آتوا منها. وقد كان لملائمة الصوفية بشكلها وتنظيمها الجماعي والمكانة الروحية التي يحتلها الشيخ مع البني الاجتماعية والإرث الثقافي للمجتمع الأفريقي المحلي دورا كبيرا في أن تصبح الصوفية أكثر ديناميكية وسط مجموع السكان. ويصف ابن خلدون ذلك بقوله: "جاء بعد ذلك العلماء والفقهاء الذين توافدوا من شمال أفريقيا وغربها قبل وبعد قيام دولة الفونج التي اهتمت بتكريم العلماء وأعلت من شأنهم لكن الانتقال من التقاليد النوبية وبقايا الوثنيات القديمة التي كانت منتشرة إلى تعاليم الإسلام كان بطيئا وشابه الكثير من الخلط، خاصة مع غرابة اللسان العربي على الفونج أهل الدولة في سنار".

واقع الحال أن تلاحم كافة هذه العوامل أدى إلى تراجع الحركة العلمية وتراجع المحاولات التي بدأها هؤلاء العلماء، وتكشف لنا الطبقات انتصار الإسلام الصوفي وتقهقر الإسلام الفقهي في أن الكثيرين من هؤلاء العلماء الفقهيين انتسب بعد ذلك للصوفية فمنهم من ترك العلم الفقهي كالشيخ حمد النحلان.[١٨٦] والشيخ عبدالله العركي[١٨٧]. ومنهم كما يقول صاحب الطبقات من جمع بين العلم والعمل، والأرجح أن روح التصوف كانت هي الغالبة عند هؤلاء. وفي ترجمة الشيخ محمد الهميم تلخيصا رائعا ومؤشرا بليغا لواقع الحال والفهم السائد وسط مجموع الجماهير فها هي ستنا ابنة الشيخ دفع الله أبو إدريس تستنكر ما يلقيه والدها من دروس قائلة له "يابابا ناس ولد عبد الصادق ملكوا الفنج والعرب وأولاده شالوا الدليب فوق الفيلة من الصعيد إلى الساحل، وجيرانه يوردوا خيله من المندرة إلى البحر وقت الظهر في ظهرهن مسافة ثلاثة أيام أذنابها لبنات أنت ومحمد أخوي بلا قال المصنف ما سمعنا لكم شيء".[١٨٨]

---

١٨٦ كان حمد يدرس الفقه على مختصر خليل ثم اعتكف بخلوة ورفض الخروج منها وعندما نادوا عليه ليخرج قال " يا ابوكسيبة أنا وخليل افترقنا إلى يوم القيامة"

١٨٧ طبقات ص ٢٥٣ عبدالله العركي امروه بالسلوك عند مجيء البهاري فرفض قائلا "أنا قريت لي علم ما بشتغل بغيره ثم انه لحق بتاجا لدين فوجده توفى فاخذ الطريق من خليفته جيب الله العج

١٨٨ طبقات ص ٣١٨.

هذا ومن كتب الصوفية التي انتشرت الطبقات الكبرى المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخبار ولطائف المتين في الأخلاق في تبيان التحدث بنعمة الله على الإطلاق للشعراني وكتاب دلائل الخيرات وشوارق الأنوار في الصلاة على النبي المختار لأبي عبدالله محمد الجزولي، ومن أكثر الكتب شيوعا حزب البحر المعروف بالجرز اليماني لمؤلفه الشيخ عبد القادر الجيلاني وكتاب ابن عطاء الله السكندري مناجاة ابن عطاء الله. كما كانت هنالك بعض المؤلفات السودانية ككتاب ترشيد علم المريدين في علم التصوف لعبد الرحمن بن جابر، وصفة الفقير لمحمد ود هدوي وكتب الشيخ إسماعيل مكي الدقلاش كتاب أدب الطريق وكتاب آداب الذكر.

هذا وبنظرة سريعة إلى هذه الكتب ونوعية الثقافة الصوفية التي سادت والتي تظهر في روايات صاحب الطبقات نجد أن ما انتشر في السودان من تصوف لم يكن فلسفيا ولم يرتكز على الفلسفة الصوفية الفلسفية ومرتكزها الأساسي الإيمان بوحدة الوجود والحب الإلهي. فما انتشر من إسلام باطني في السودان ارتكز على مرتكزين أساسين هما التصوف بآثاره الشيعية البارزة والمتمثلة في مكانة الإمام والغيبيات الأخرى المرتكزة على التأويل الباطني ومكونات الإرث الثقافي حينها. لذا جاءت الصوفية في السودان ولها نكهتها الأفريقية الخاصة بها وكان الاهتمام أكثر بالنواحي العملية دون النظرية، فالتصوف كان خلقاً وسلوكاً تظهر فيه وبوضوح التلاحق بين التعاليم الصوفية والدينية مع موروث الديانات الأفريقية. فكل هذه الكتب هي محاولة لترسيخ مكانة الشيخ وما يجب أن يتخلق به المريد تجاه الشيخ، وهي من ناحية أخرى إثبات لبركات الشيخ من خلال كراماته. هذا وحيث أن التعليم في السودان بدأ وانتشر عن طريق الخلاوي والتدريس التطوعي في هذه الخلاوي وهي البذرة لتعليم القراءة وحفظ القرآن ونشر التعليم، فإننا نجد أن كل الخلاوي أو المدارس كانت مؤسسات دينية لعلماء صوفيين ومن أشهرها تلك المدارس التي أسسها محمود العركي بين الحسانية وأليس، ومدرسة أولاد جابر بدار الشايقية، ومدرسة محمد عيسى بن صالح سوار الدهب بدنقلا، ومدارس الغبش ببربر ومدرسة توتي وعلى رأسها الشيخ الزين صغيرون والفقيهة عائشة بنت القدال، ومدرسة سنار وعلى رأسها أرباب العقائد ومدارس المجاذيب بالدامر.

هذه المؤشرات هي دليل واضح على الدور الذي يلعبه الشيخ الصوفي والمكانة التي يكتسبها جراء هذا العطاء المتنوع والممتد، فهو الممثل الديني للإسلام في منطقته وما

يليها من مناطق، وهو المعلم وهو صاحب الشورى. وبالتالي فإن انعكاسات هذا الوضع سلبا أو إيجابا ترتبط بشخصية الشيخ وما يتأتى له من علم أو معرفة.

إن انحصار تلقي العلم والتعليم من قبل هذه الخلاوي المرتبطة بشيوخ الطرق الصوفية يعكس حقائق أخرى فالمتمعن في خريطة انتشار هذه الخلاوي في السودان يجد أنها تمركزت حول مناطق الزراعة والاستقرار وعلى طول وادي النيل، وليس هنالك أي مؤشرات تفيد وجود قنوات للتعليم أو انتشاره في مناطق الرعي أو وسط البدو الرحل.

إن عدم انتشار التعليم وسط الرعاة والبدو الرحل يكون مؤشرا آخر لضحالة ما يتلقاه هؤلاء من معرفة في علوم الدين. وهذا يفسر لنا فيما بعد قابلية هذه المجموعات أكثر من غيرهم للارتباط بغيبيات هي نهل لكل ما توافر في محيطهم من إرث ومن قصص ومن أساطير، وهي انعكاس لواقع معاش يتسم بالبساطة والقساوة واقع مليئ بالخوف والوجل وعدم الأمان بالنسبة لهم. إن هذا الوعي هو ذاته الذي تم الاصطلاح عليه لاحقا بعد انتشار العلم بالدجل والشعوذة.

ونخلص أخيرا إلى أن الشيخ كان يمثل أهم وسائل ومظاهر الدين الإسلامي في دولة الفونج، فهو الوسيط والمدخل بين العبد والرب من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المكانة التي يكتسبها الشيخ باعتباره ولي من أولياء الله أدت إلى أن تكون العلاقة بين الشيخ والحاكم محورا آخر ومصدرا مضافا لمكانته لدى الأتباع.

وقد ساهم الشيوخ -بما توافر لهم من وعي ومعرفة مستمدة من المعارف التي أتيحت لهم والتي هي خليط من الإرث الثقافي لمراحل ما قبل دخول الإسلام ونوعية الإسلام الذي انتشر- في إيجاد محيط ديني زاخر بما يعتبره البعض بدع وخروج عن الشريعة.. فما يشاع عن علم الأولياء بالغيب والكهانة والنبوءات وممارسة العبادات عبر حلقات الذكر والبخور والتمائم والتعاويذ والطبول والسبحة بأشكالها وطرق تسبيحها المختلفة بقدر ما تتطابق تطابقا تاما مع إرث ومخلفات الديانات الفرعونية والأفريقية والمسيحية فان الكثير منها يمكن أن يكون منافيا لتعاليم الشريعة الإسلامية وهو عين ما درج الوهابيين على تسميته بالبدع مقرنين له بالكفر.

لقد صاحب انتشار الإسلام في السودان الكثير من العوامل على رأسها البعد المكاني والزماني والذي يبلغ ما يقارب السبعة قرون بين نزول الرسالة الإسلامية وبين انتشاره في السودان، ومن العوامل الهامة الاختلاف الثقافي واللغوي بين بلاد السودان والمواطن التي وفد منها حاملي راية الإسلام وناشريه، فتجربة التطبيق الإسلامي وبخاصة التي تأثر بها السودان لم تتضح كلها في جزيرة العرب، إذ أن الإسلام السوداني تأثر بالتجارب الإسلامية التي تبلورت في المغرب العربي ومصر والحجاز واليمن والعراق.

وكان السودان حين دخول الإسلام غارقا في الأمية وجهالة قاطنيه بطبيعة الأشياء حولهم والاستناد إلى الغيبيات في التعاطي مع حيثياتها، وكان مجيئه متزامنا مع فترة الركود الفكري في العالم الإسلامي. وبقدر ما كانت الظروف المحلية موائمة للإتيان بعقيدة محددة وواضحة فإن ذات الظروف لم تكن مواتية لنشر وتطبيق الإسلام بصورته التشريعية والتعليمية. ومما لا شك فيه فإن بعض المؤثرات الأخرى قد ساهمت في ذلك من بينها ضآلة الحصيلة العلمية للمجموعة التي ساعدت في انتشاره، واختلاف الثقافة الوافدة عن الثقافة المحلية الأفريقية. ثم ندرة المؤلفات الدينية وغير الدينية وانتشار الأمية وعدم المعرفة باللغة العربية، وحتى تعلم اللغة العربية فقد انحصر في الطبقات العليا لتصبح لغة لهم. بينما استمرت كل من لغتي النوبة والهمج لتكونا لغات لعامة الجماهير.

إن كل هذه العوامل غير المواتية إذا ما ربطناها بالواقع المعيشي وصعوبة المواصلات وصعوبة التواصل، فانه يحملنا إلى تصور ماهية ونوعية الإسلام الذي انتشر، ومدى ارتباطه بواقع محلي تداخل معه وأفرز شكلا لخصه الدكتور محمد عبد الحي بمقاربة رائعة بين الثقافة السودانية وشخصية إسماعيل صاحب الربابة التي في رأيه تجسد هذه الثقافة فقال: ".. وكل ذلك ملتحما التحاما وثيقا بجوهر الثقافة السودانية الذي اتصلت فيه أمشاج التراث الوثني بالتراث الإسلامي، وامتزجت الحسية الصوفية بالتقوى الدينية"[١٨٩] ولخصها الكرسني في بداية مقاله عن دور التجارة في دولة الفونج

---

١٨٩ أنظر محمد عبد الحي.

بقوله: "إن تزاوج الإسلام والمسيحية بالموروث المحلي وما نتج عنه من إسلام حقيقة لابد من دراستها"[190]

إن مقاربتنا لهذا الواقع تؤكد حتمية وجود حركات ربما تبدو للدارس المعاصر شاذة وغير ملائمة للواقع الإسلامي، إلا أن الدراسة المتعمقة لكيفية ونوعية وماهية الثقافة الإسلامية التي انتشرت وما تطرقنا له من مظاهر لهذه الثقافة وأراء بعض الباحثين عنها، يجعل التسلسل طبيعيا وسلسا للتحدث عن مظاهر وثنية أو أفريقية أو محلية من خلال الوجود الإسلامي، وهو واقع يفرز العديد من الظواهر الطبيعية التي تتلاءم مع هذا الواقع ...الخ. الزبالعة هم جزء من هذا الواقع خرجت من رحمه، وتشكلت في عقلية حظها من العلم قليل وهو ذات الواقع الذي لامس حقائق أخرى كطريق القوم والإسلام الباطني وهذا الزخم الهائل حول الأولياء والصالحين والملامتية.. الخ

١٩٠ أنظر مقال د. الكرمني "دور التجارة في دولة الفونج".

الفصل الرابع

الحركات الباطنية في الإسلام

هذا الفصل محاولة لدراسة الملامح الأساسية للحركات الباطنية في الإسلام، وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما توصلنا له فيما سبق ذكره عن سيادة الإسلام الصوفي في بلاد النوبة فإن البحث عن كنه حركة الزبالعة وتحديد موقعها فيما إذا انبثقت من أو تمت بأي صلة إلى أي من الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي عموما يستوجب التطرق إلى الملامح العامة للحركات الباطنية في الإسلام، ومن ثم تبيان موقع حركة الزبالعة في الإسلام، لهذا ولأسباب عديدة أتي ذكرها قبلا تتصل بصعوبة البحث في حركة الزبالعة وتوفر المعلومات عنها، فإننا نعول كثيرا على أهمية وضرورة تصنيف حركة الزبالعة وتضمينها أطر سابقة وواقعة لحركات مشابهة في التاريخ الإسلامي. يبدأ ذلك في الإطار العام بتقسيم الإسلام إلى قسمين رئيسيين القسم الأول وهو الإسلام الظاهري ويمكن تعريفه بأنه ما اتفق عليه جميع الفقهاء السنيين، والقسم الثاني وهو الإسلام الباطني وقد وجدناه متعددا ومتشعبا في الحركات الشيعية المعتدلة وعند المتصوفة وما اصطلح عليه المؤرخون باسم الحركات الباطنية[١٩١] (وسوف نتعرف لاحقا على مكنونهما عند الإشارة إلى مدلول الظاهر والباطن في الإسلام)، لهذا وفي إطار هذا التقسيم الأولي للإسلام فان الحديث عن الإسلام الباطني يتضمن الحديث عن الصوفية، ومن ثم سوف نتطرق لاحقا وبشكل معرف وواضح إلى تبيان مكانة الصوفية في الإسلام الباطني.

إن الحديث عن الحركات الباطنية في الإسلام تحفه الكثير من المخاطر، فما ذكر في كتب التاريخ عن الباطنية حركة كانت أم عقيدة أم رؤية فلسفية لا تعطي صورة جلية عنها. مما يستوجب إعادة قراءة كينونتها ضمن السياق التاريخي والمكاني الذي نشأت فيه، إذ أن واقع هذه الحركات كحركات تشكلت وهي تحمل وجه العداء والمقاومة للسلطات القائمة أدى إلى اختفاء وجهات النظر المؤيدة لها، وسارت جميع الوقائع في

---

١٩١ ما اصطلح عليه المؤرخون بحركات باطنية داخل إطار الإسلام الباطني وسيجيء ذكرها لاحقا مثل القرامطة والبابكية والإسماعيلية... الخ.

غير صالحها، فاختلطت الرؤى الناقدة لها بالرؤى المعادية. وقد فاقم من هذا الوضع طبيعة هذه الحركات كحركات معادية للسلطة يرتكز تنظيمها على العمل السري الخفي.

ويمثل معظم الكتاب الذين كتبوا عنها وأرخوا لها، طبقة صنعتها الدولة للدفاع عنها ضد كل الحركات المعادية سياسيا لدولة الخلافة الإسلامية، وعلى رأسها الحركات الباطنية. هؤلاء الكتاب اصطلح على تسميتهم بطبقة الكتاب أو أهل القلم، وقد كان التشويه والتشكيك في عقائد أتباعها هي وسائلهم لمحاربة هذه الحركات.

ومن جانب آخر فأن معظم ما كُتب من أدب مؤيد لهذه الحركات قد أبيد بواسطة السلطة الحاكمة أما ما بقى منه فمستور ومن الصعب الحصول عليه، أما ما هو متداول من كتابات لمؤيدي هذه الحركات فهو زاخر بالأساطير وخوارق العادات مما يقلل من أهميته العلمية

كما أن هنالك عامل آخر ساهم في ضبابية هذا الواقع وهو أن طبيعة هذه الحركات كحركات اجتماعية ثائرة على السلطات الحاكمة، ينتظم بين صفوفها الفئات الأقل حظا ومرتبة بين فئات المجتمع يجعل آلية العمل فيها تعتمد على التنظيم الفاعل أكثر منه على الرؤى والتنظير الفلسفي، ويحصر الاهتمام بالنواحي الفكرية والفلسفية في القيادات الروحية لهذه الحركات.

من هنا تتضح لنا المخاطرة أو خطورة التوثيق لحركة من خلال رؤى معادية لها اتفقت كلها على إدانتها ومحاربتها بما يتسق من أدوات تناسب ذلك العصر، فوصمتها بالكفر والزندقة والإلحاد.. وسوف يتضح لنا هذا عند التحدث عن الحركات الباطنية كحركات اجتماعية مرتبطة ارتباطا وثيقا بالحدث الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي لتلك الفترة، ومن هنا تبرز مسؤولية المؤرخ في تمحيص وفحص وتحليل روايات هؤلاء المؤرخين في إطار محاولة فهم الواقع الاجتماعي الذي أفرز هذه الحركات ومثيلاتها.

كما ذكرنا سابقا فإن هذا الفصل يهدف في الأساس إلى تفسير حركة الزبالعة في إطار الواقع الثقافي والاجتماعي للحركات المشابهة في التاريخ الإسلامي، وليس بمعزل

عن الواقع التاريخي لمنطقة النوبة في العهد الوسيط. لذا فإننا لن نتعمق كثيرا في الحديث عن الباطنية إذ أن هذه محاولة مبسطة لإلقاء الضوء على مدلول كلمة الباطنية والجماعات التي أطلقت عليها، بداية الحركة والأسباب المختلفة لنشأتها، ويتضمن ذلك الحديث عن الواقع الاجتماعي الثقافي الذي أفرز هذه الحركات وآراء المؤرخين المختلفة والمتباينة لأسباب نشأتها، وسوف نتناول فلسفتهم والممارسات والمعتقدات الناجمة عنها مقارنة بالثقافات الأخرى المعايشة والصلة بينها وبين الحركات التي تعتمد الإسلام الباطني كالشيعة والمتصوفة، ثم يأتي بعد ذلك الحديث عن ما يمكن أن نطلق عليه الفكر الباطني في السودان وموقعه من الفكر الباطني في العالم الإسلامي ثم موقع الصوفية في تيار الإسلام الباطني عسى ولعل أن يتضح لنا موقع جماعة أبو جريد من كل ذلك. واضعين في الاعتبار أن هذا الفصل فصل تقديمي وليس مبحث أساسي يهدف إلى محاولة فهم حركة الزبالعة في إطارها كحركة قائمة ضمن الحركات الإسلامية أو على وجه التحديد الإسلام الباطني مع مراعاة الظروف الثقافية والتاريخية للمنطقة، لذلك فإننا سوف نعتمد على بعض المباحث القديمة والحديثة وعلى رأسها كتابات الغزالي "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" وبحث د. حسن الفاتح قريب الله، والبغدادي محمد الحسن الديلمي، ومحمد المبارك عبدالله، وكامل الشيبي، ومصطفى غالب، وحسين مروة، وعبد القادر محمود وبعض المصادر الأخرى الموضحة بالهامش.

الحديث عن الباطنية[١٩٢] يتناول جانبيين، الجانب الأول هو الباطنية كفلسفة وفكر ذي رؤى دينية، والجانب الثاني هو الباطنية كحركات اجتماعية سياسية سرية معادية للدولة القائمة، وربما يتبادر إلى الذهن السؤال عن مدى صحة القول بأن للباطنية رؤى دينية مع أن كافة مؤرخي تلكم الحقبة وصموها بالكفر والزندقة والإلحاد، وربما من الأهمية بمكان الانتباه إلى هذه النقطة والتي تمثل المحور الأساسي لمدى أهمية الظرف التاريخي لقيام تلك الحركة أو الحركات التي كانت تستمد معينها من الدين لأنه هو الوعي الأيديولوجي السائد والمتقدم، فالحركات الباطنية الثورية اعتمدت التفسير الباطني للقرآن والسنة لمعاداة الدولة القائمة والتي يمثلها التفسير الظاهري للإسلام. لذا نجد أن القوى

١٩٢ وقد حدد الإمام محمد بن الحسن الديلمي نشأت الباطنية بقوله: " إن ابتداء وضع مذهب الباطنية سلط الله عليهم كان في سنة خمسين ومائتين من الهجرة، من الفلاسفة، والمجوس، وضعه قوم تطابقوا وكان في قلوبهم بغض للإسلام وبعض النبي واليهود، وكان آخر دعاتهم ميمون القدح.

المناهضة لهذه الحركات الثورية كانت تجاريها بذات السلاح ولذات السبب، فالعرب كما ذهب ابن خلدون (لا يحصل لهم الملك إلا بصفة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة)[193] ويرجع القدال[194] ذلك "إلى أن هنالك تلاحما حميما بين الأيديولوجية والرؤى الدينية برزت أكثر جلاءً في العصور الوسطى التي ألحقت بعلم اللاهوت جميع الأشكال الأخرى للأيديولوجية، الفلسفة والسياسة وعلم الحقوق وجعلت منها – أي هذه الأشكال أقساما تابعة لهذا العلم – اللاهوت". ولهذا اضطرت كل حركة اجتماعية كانت أم سياسية أن تتخذ شكلا دينيا وكانت كل حركة لكي تحدث أثرها في الجماهير المحشوة بالغذاء الديني وحده، مضطرة أن تقدم لهذه الجماهير مصالحها الخاصة في إطار ديني، وينتهي إلى القول بأن المعارضة الثورية للإقطاعية عبر القرون الوسطى أخذت أما شكل تصوف أو شكل هرطقات ساخرة أو شكل انتفاضات مسلحة.

إن الفصل بين هذين الجانبين فصل شكلي تأتى أساسا من أن الشكل النهائي لما يمكن أن يسمى بالفكر أو الفلسفة الباطنية كان نتاجا لأعمال كثيرة ومتفرقة لفرق ودعاة متفرقين تحت إطار الدعوة الباطنية نفسها، وهذه في حد ذاتها ظاهرة صحية تنفي في مضمونها وجود قالب فلسفي وفكر جاهز وقائد لهذه الجماعات المنتظمة ضمن الحركات الباطنية، ويؤكد صلة هذه الحركات بواقع ظرفي اجتماعي "يتضح لنا ذلك خارج نطاق ما اتفق المؤرخون على تسميته بالحركات الباطنية باستخدام الشيعة للتأويل الباطني" وهو أساس المدرسة الباطنية" ومن ثم تبني المتصوفة له.

وكما أسلفنا فإن هذا الفصل يعتبر شكليا لأن ما أسميناه برؤية معادية أو ثورية تتحدد فقط بمدى ارتباطها بالواقع الاقتصادي والاجتماعي النامي في المرحلة التاريخية المعينة، فليس هنالك فكر ينشأ من فراغ، الفكر يعبر عن واقعه في أول الأمر، ومن أبعاد ذلك الواقع تتحدد معالم إسهامه في مجرى الصيرورة التاريخية، على أن علاقة الفكر بالواقع ليست علاقة ميكانيكية بحيث يصبح التفكير مجرد نسخة مكررة لما يتم التفكير فيه، ويمكن أن يكون فقط منتسبا لما يفكر فيه، وليس مجرد انعكاس للأصل"[195].

---

١٩٣ انظر مقدمة ابن خلدون
١٩٤ محمد سعيد القدال، ,المهدية والحبشة،، ١٩٧٣، ص (٥)
١٩٥ أيضا ص (٥)

لذا فإن هذه الفرق المرتبطة بالدين ذات المدلول الاجتماعي المتشعبة والمتعددة تختلف باختلاف نهجها وواقعها وباختلاف قياداتها والمناطق التي حدثت بها، وتختلف من حيث المبدأ والاجتهاد، غير أنهم باختلاف مشاربهم وتشعب ميولهم تطرفا واعتدالا ينطلقون حقيقة من واقع الاضطهاد الاجتماعي والسياسي الذي يقع عليهم، يتضح لنا هذا بتحليل المنطلق النظري الذي تنطلق منه جميع هذه الفرق، والذي يتمثل نظريا في القول بالتأويل وبحق السلطة الإلهي والإمام الروحي.

من هنا يتضح لنا أن تحديد رؤية محددة ونظرية موحدة للإسلام الباطني بصورة مطلقة وشاملة يبدو أمرا عسيرا. وسوف تكون هذه محاولة لتحديد الأسس العامة للنظرية أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها الأبنية المتعددة لمختلف النظريات الباطنية.

مدلول كلمة الباطنية:

حسب ما جاء من تعريف في دائرة المعارف الإسلامية فأن الباطن هو الحق وهو بخلاف الظاهر، وقد اتفق أكثرية الكتاب على أنهم لقبوا بالباطنية لأنهم يعتقدون بأن لكل ظاهر باطن ولكل تنزيل تأويل، وأن الباطن هو الحق. وقالوا إن القران ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره، ونسبة باطنه إلى ظاهره كنسبة اللب إلى القشر، وهي بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية وهي عند العقلاء والأذكياء رموزا وإشارات إلى حقائق خفية، وأن من تقاعس عقله عن الغوص في الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظاهرها مسارعا إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال معني بالأوزار والأثقال[١٩٦]

ويقول عادل العدا: "إن الباطنية تشمل كل اتجاه في الفكر يجاوز التفسير إلى التأويل، ويرى أن اللفظ أو الظاهر رمز الإشارة، ويقول: إن الفارق بين الرمز والإشارة تتمثل في أن للإشارة دلالة عامة ذائعة مقررة أو هي بوجه الإجمال دلالة مقبولة ترتبط رباطا وثيقا بما تدل عليه، فلا تخرج عن حدود المعنى المتعارف عليه. أما الفكر

١٩٦ الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، حققه عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١١.

الباطني الرمزي فهو كل اتجاه يعمل على تجسيد لفكرة في هيئة شكل أو صورة تعتمد على المماثلة أو المحاكمة التمثيلية "[١٩٧]

وتعتبر دراسة المستشرق الروسي فلاديمير ايفانوف[١٩٨] عن الإسماعيلية هي المرجع الأساسي لكل الدراسات عنهم، إذ يوضح رؤيتهم بقوله: "إنه ليس في الإسماعيلية ما يسمى تفسير وذلك لسبب نفسي جلي ظاهر، وهو أن آيات القرآن البينة لا تحتاج إلى تفسير أما الآيات المتشابهات فيمكن أن تشرح عن طريق التأويل، والتأويل يؤخذ عن الإمام"[١٩٩]

وقيل إنهم سموا باطنية لقولهم بالإمام الباطن المستور وعدهم صاحب المواقف من غلاة الشيعة.[٢٠٠] ويقول ابن خلدون: إنهم لقبوا بالباطنية لكتمان أمر دعوتهم وربما أطلق عليهم أعداؤهم لقب الباطنية أي أنهم يظهرون الإسلام ويبطنون خلافه من نحل الرواسب والفارسية وجمع الشعوبيين وأصحاب الديانات الأخرى وذلك لأن جميع الحركات الباطنية كانت حركات سرية سياسية.

وأهل الباطن على خلاف أهل الظاهر، فهم لم يجوزوا القياس والاجتهاد في الأحكام وقالوا إن الأصول هي الكتاب والسنة والإجماع، وأنكروا أن يكون القياس أصلا من الأصول، فلا يجوز الحكم عندهم إلا بنص من كلام الله والرسول أو بإجماع من الأمة ومنهم داؤود بن على الملقب بالظاهري[٢٠١]. هذا وباستقرائنا لكل هذه الآراء يتضح لنا أن الأرجح هو الرأي القائل بالتأويل، يتضح لنا هذا باستدلال الباطنية بالكثير من الآيات والأحاديث لبرهان مشروعية عملهم. ثم استدلال هذه الحركات بالآيات وتأويلها

---

١٩٧ عادل العدا منتجيات إسماعيلية دمشق ١٩٥٨ هامش ص (١).

١٩٨ مقال ايفانوف الشامل عن "الإسماعيلية" الذي كتبه في ملحق الطبعة الأولى لدائرة المعارف الإسلامية :

١٩٩ Ismailia Traditions Concerning the Rise of the Fatimid's, London 1942;
id., Brief Survey of the Evolution of Ismailism, Leiden 1952.
و EI1 art. Ismailiya, Suppl. Pp. 105-109

٢٠٠ محمد المبارك عبدالله، في التصوف، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، الخرطوم، ١٩٧٧م، ص ٧٠ والغزالي ص ١١.

٢٠١ دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٩٠.

لمشروعية أي عمل يقومون به، يقول حسن الفاتح قريب الله: "إن أخطر ما في الدعوات والحركات الباطنية بوجه عام هو فكرة التأويل المذهبي وتحميل النصوص القرآنية ما يستحيل معه النص القرآني إلى نص شيعي لا صلة له بالقرآن ولا بالعقل على الإطلاق"[٢٠٢]

الظاهر والباطن والصلة بين الفكر الباطني والتشيع والتصوف:

هذا وإذا رجعنا إلى التعريف الأول بأن الباطن هو خلاف الظاهر، وتعريف أهل الظاهر بأنهم الذين لم يجوزوا القياس والاجتهاد في الأحكام، وقالوا إن الأصول هي الكتاب والسنة والإجماع، وأنكروا أن يكون القياس أصلا من الأصول، فلا يجوز الحكم عندهم إلا بنص من كلام الله والرسول أو بإجماع من الأمة[٢٠٣]" وباعتماد ما توصلنا إليه هنا من استناد الباطن أساسا على التأويل الباطني لنصوص القرآن والسنة، ثم ارتباط كل ذلك بمعطيات ذلك العصر والخلاف الأساسي حول الإمامة، يتضح لنا بجلاء الصلة بين الفكر الباطني والتشيع والتصوف، لدرجة يمكننا معها إدراج التشيع والتصوف في إطار تقسيمنا الأولي للإسلام تحت ظل الإسلام الباطني.

إن مجريات نمو وتطور الصراع الاجتماعي قد أفرزت معطيات جديدة استوجبت إزاحة الشريعة السائدة على وجهها الظاهري والتي تمثلها سلطة دولة الخلافة، وهو فعل يعني في وقته المروق عن الإسلام والخروج عن الجماعة، وفي واقع الحال فأن تحقيق ذلك يستوجب بروز نهج مختلف تحت ذات الإطار للفكر الإسلامي لإيجاد رؤية فكرية جديدة، تتمثل في نظرة أبعد وبحث أعمق لما وراء ظواهر هذه الشريعة لإيجاد السند الديني للدعوة الثورية المناهضة وبما يتماشى مع مصالحهم ومعارضتهم للسلطة القائمة. ولا يفوت علينا أن ننكر حقيقة أن الحركات الباطنية المتأخرة التي اصطلح المؤرخون على تسميتها بالباطنية هي مرحلة متقدمة في ذات المنهاج الذي بدأ بالتشيع لمناهضة السلطة القائمة.

---

٢٠٢ حسن الفاتح قريب الله ص ١١٠.
٢٠٣ أنظر محمد المبارك عبدالله المصدر السابق.

هذا الربط ليس مستحدثا إذ أن محمود إسماعيل[٢٠٤] يرجع بعقيدة التأويل الباطني إلى الشيعة بقوله: "إن عقيدة التأويل الباطني أي القول بالمعنى الظاهر والمعنى الباطن للأشياء تسربت إلى الفكر الشيعي من المجوسية والمانوية[٢٠٥]" فالشيعة هم أول المؤولين ثم جاء بعدهم الصوفية ليعتبروا أنفسهم خاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطني المودع في القرآن والسنة[٢٠٦] ثم قول المتصوفة: "إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم الباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي" ويربط الدكتور عون الشريف قاسم بينهم بقوله "وإن كان اللفظ يطلق على مجموعات متعددة من الفرق المتطرفة التي تجعل للنص معنيين ظاهر وباطن... ولهم كتب خاصة بهم غارقة في الخلط بين الفلسفة اليونانية والأفلاطونية منها بالذات وبين التصوف[٢٠٧]"

هذا ومن الآيات والأحاديث التي يستند إليها الباطنية في تبرير رؤيتهم قوله تعالى:" فضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِن قِبَلِهِ العَذَابُ " وقوله تعالى " وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً "[٢٠٨] والآية " ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ" والآية "وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ "[٢٠٩] وقوله تعالى "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ."[٢١٠]والآية "وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ."[٢١١] وقيل أيضا إنهم هم المرادون بقوله تعالى "ونضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم" وقال تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ

٢٠٤محمود إسماعيل، المصدر السابق، ص ٦٩

٢٠٥ المانوية ديانة قديمة تنسب إلى ماني قوامها القول بثنائية الأشياء ونصت على وجود إلهين إله الخير وإله الشر رمز للأول بالنور وللثاني بالظلمة والأول خلق الملائكة وعالم الأرواح أما الثاني فقد صدر عنه العالم المادي وقد لعبت المانوية دورا واضحا في الفلسفة الإسلامية والمسيحية.

٢٠٦ حسين مروة المصدر السابق ص ٢١١.

٢٠٧ أنظر عون الشريف قاسم، المصدر السابق .

٢٠٨ سورة لقمان الآية "٢٠"

٢٠٩ سورة الأنعام الآية ١٢٠

٢١٠ سورة آل عمران الآية ٧ .. ونجد في سورة يوسف الآيات - من سورة يوسف الآيات المحكمات هي ذات الدلالات الظاهرة والآيات المتشابهات هي التي تحمل دلالات غير ظاهرة في النص "أي الباطنة التي لا تنكشف إلا بالتأويل

٢١١ سورة يوسف.

- فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً[212] ".

ومن الأحاديث حديث "حفظتُ من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعاءين، فأمَّا أحدُهما فبثثته، وأما الآخَر فلو بثثته قُطِع هذا البُلعوم"، ويقول القاضي النعمان بن محمد: "إنه لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن فظاهره ما تقع الحواس عليه وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه منه وظاهره مشتمل عليه وهو زوجه وقرينه". قال تعالى "وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ [213]" وقال رسول الله ص "وما أنزلت علي في القرآن من آية إلا ولها ظهر وبطن[214]"

هذا ويذكر الشيبي:[215] إن بداية السؤال عن طبيعة العلم، وهل هو علم واحد أم علمان ظاهر وباطن بدأت بأن حذيفة بن اليمان لقب بصاحب السراء صاحب سر رسول الله، ويقال إن علي بن أبي طالب قال: "علمني رسول الله "ص" سبعين بابا في العلم لم يعلم ذلك أحد غيري " وقال عن علم حذيفة "قد خص بعلم المنافقين "وأنفرد بمعرفة علم الثقات وأسرار العلم ووثائق الفهم وخبايا اليقين من بين الصحابة، وقد قسم السراج ذلك العلم إلى ثلاثة "علم بين للخاصة والعامة وهو علم الحدود والأمر والنهي، وعلم خص به قوم من الصحابة دون غيرهم هو العلم الذي كان يعلم حذيفة بن اليمان وعلم خص به رسول الله لم يشاركه به أحد، روي عن سعيد بن المسيب قال: قال رسول الله "ص" "أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإن نطقوا بهٔ لم ينكره إلا أهل الغرة بالله". ويروي حذيفة " عن عبد الواحد بن زيد قال: سألت الحسن البصري عن علم الباطن فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن فقال: سألت رسول الله عن علم الباطن فقال: هو سر من سري أصله في قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقي[216]".

---

٢١٢ سورة النساء آية ٥٩.
٢١٣ سورة الذاريات آية ٤٩.
٢١٤ مصطفى غالب، المصدر السابق، ص ٨٣.
٢١٥ كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التشيع والتصوف، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م ص ٤٥
٢١٦ أيضا ص ٤٣.

ويذكر الشيبي أيضا: إن علي كان يعلم سر حذيفة فكان يقول له: يا حذيفة لا تحدث الناس بما لا يعرفون فيطغوا ويكفروا وكان على إطلاع بسائر العلوم وعالم بالظاهر والباطن"[٢١٧]. هذا ويسند إلى سيدنا علي قوله: "ما من آية إلا ولها أربعة معاني ظاهر وباطن وحد ومطلع فالظاهر التلاوة والباطن الفهم والحد أحكام الحلال والحرام والمطلع مراد الله.

إن هذه الإشارات من القرآن والسنة والتي يستند إليها كل من الشيعة والمتصوفة في التأويل ربما تكون مبررا بائنا للصلة بين التشيع والتصوف والحركات الباطنية. وقد استفاد الشيعة تاريخيا من حقيقة أن سيدنا علي هو أول من تحدث عن علمي الظاهر والباطن، وقد ارتبطت حركتهم في كلياتها بتبجيله وتبجيل آل بيته، وعلى الرغم من أن هذا التبجيل المتعصب لسيدنا علي لا نجده عند المتصوفة إلا أن هنالك قاسم مشترك يتمثل في استناد جميع الحركات الصوفية في مرجعيتها إلى سيدنا علي بن أبي طالب في مسألة أخذ العلم عنه بالتسلسل والمدد الذي يأتي الشيخ عن طريقه.

وفي هذه القصيدة من مخزون العركيين الشعري يتضح لنا إسنادهم في المدد لأشياع سيدنا علي:

أجب لدعائي وحجتنا بعظيم الاسم أنل مـــــدد

بحق طريقك المنزل فـــــــيا أزلي ويا أبدى

الوحي جبريل إليه نقل إلي الهادي وبه يهدى

من المختار لأسد الله فشى فـــي القرب والبعد

إلي الحسين أبي عبد الله فارساً شبلاً من أسد

لزين العابدين الله ولبـــاقر العلم علي الـــجد

إلي جعفر ولي الله لكاظم الغيـــظ والحقـــــد

---

٢١٧ أيضا ص ٧٥.

إلي المرضى إمامهم إلي الكرخى القطب الفرد

إلي الطائي حميمهم بسري السقطى تم عـــدد

لشيخ القوم أبي القاسم جنيداً فاق كل جـــندي

لشـــبل دره عاتم لـــعبد الواحـــد الصـــــمد

طرطوس وهكارى الزاجر لنفسه دائماً أبـــدا

مخزوم اليصاح الفاجر وجالب الناس من نحد

المرجى القام علي ســـاق مساعدهم لهم سنـــد

كمال الدين بـــه ارشـــد قومـــا لا لهم عـــدد

جلال الدين بـــه اشهد بعلاء الدين شد عضدى

لأصغر عالى القـــدر واكـــبر وافر العـــــدد

وأكمل سالم الصـــدر واحمد فعله الحمـــــــد

تاج الدين بـــه أعلن مديـــر الصهباء والشهـــد

حبيب الله بـــه اتوطن لقـــهر الأعداء والضـــد

إلي العركي ذو الخمســـة أفعـــاله دائما ابـــدى

لأبي إدريس للدنيا زهد من خوف الله وقف الحد

لدفع الله المسخ التمساح وأحيا جلوك حالي الند

لطريفي القوم الدق الساس مرفوع الذكر إلي الأبد

إلي القنديل دخيل الغار به نار ظلاما مسود

ليوسف أب شرايا حار لمحمد طائل الـــــــيد

كما أن كل من الشيعة والمتصوفة وكل الحركات الباطنية اللاحقة تستند في مرجعيتها على التأويل الباطني، ومن ثم استنادهم في ذلك على الآية "وَمَا يَعْلَمُ تَأوِيلَهُ إلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"[٢١٨]. والتي تقودنا إلى ركيزة أساسية في تاريخ الفكر الشيعي والصوفي والباطني وهي مكانة الإمام أو من يحق لهم التأويل،[٢١٩]. وسوف يأتي ذكر ذلك لاحقا عند التحدث عن الفلسفة الباطنية باعتبار ذلك من الركائز الأساسية في لب الفكر والحركات الباطنية. يقول مصطفى غالب:"[٢٢٠] إن المذاهب الباطنية اعتمدت في أصولها المذهبية الشيعية، والتقت مع الشيعة في أكثر من نقطة وأبعد من غاية، وابرز أوجه التلاقي بين الباطنية والشيعة قضية الإمامة المنحدرة من صلب علي. "هذا مع ملاحظة أن مصطفى غالب في حديثه عن الباطنية يعني أساسا الإسماعيلية، لذا نجده يقول بأن المؤسس الفكري للباطنية هو الإمام جعفر الصادق بن محمد بن علي الحسين بن علي ابن أبي طالب. وفي حديث الديلمي عن القرامطة ما يشير إلى الصلة بينهم وبين الشيعة إذ يقول: "إن أبو سعيد الجناب أسس في سنة ٢٢٥ دولة القرامطة بالبحرين... وبهذا تم لمذهب الغلاة في الشيعة أن تنشر في الشمال الشرقي من جزيرة العرب[٢٢١]"

الفرق الباطنية:

هذا وقد اتفق أكثرية الكتاب على أنهم خمس عشر فرقة، بينما تتفوق الأسماء المذكورة على هذا العدد، وأشهرها القرامطة أو القرمطية، الإسماعيلية، المباركية،

---

٢١٨ سورة آل عمران الآية.

٢١٩ من أقوال الإمام الخميني "إن للإمام مقاماً محموداً ودرجة سامية وخلافة تكوينية تخضع لولايتها وسيطرتها جميع ذرات هذا الكون، وإن من ضروريات مذهبنا أن لأئمتنا مقاماً لا يبلغه ملك مقرب ولا نبي مرسل".

٢٢٠ مصطفى غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٠، ص ٤٨.

٢٢١ أنظر محمد الحسن الديلمي : بيان مذهب الباطنية وبطلانه الديلمي، مكتبة المعارف، ١٩٨٢م

السبعية، التعليمية، الرافضة، الإباحية، الملاحدة، الزنادقة، المزدكية، البابكية "وقيل الشروينية"، الخرمية، المحمرة، الخرمدينية، البابية، البهائية، والميمونية.

هذا التحديد وكما هو واضح بالهامش جاء أصلا من مؤرخي ذلك العصر، وهم في مجملهم من معارضي هذه الفرق. هذا التقسيم والتحديد لا يحتل أهمية تذكر في سياق الفهم العام للحركات الباطنية لأنه وكما أسلفنا فإن الأسماء اختلفت باختلاف القادة والأمكنة، لذا فإنها تعددت وفاقت هذا العدد المذكور بأكثر من ثلاثة أضعاف، ثم هنالك عوامل أخرى أكثر أهمية هيَ أولا: عدم الوضوح التام لرؤية وفلسفة كل هذه الحركات المسماة بالحركات الباطنية وذلك لقلة المصادر من ناحية وعدم الوضوح التام لفلسفة مطلقة موحدة للحركات الباطنية من ناحية أخرى. ثانيا: وجود لبس وغموض في معظم هذه المسميات، وقد اختلف كثيرون حولها ومن بينهم مصطفى غالب الذي يقول: (إن الغزالي خلط بين الدعوات الباطنية الدينية الفلسفية وبين أصحاب الحركات الثورية السياسية الاجتماعية الذين انتفضوا على ظلم العباسيين، ويقول: إن الإسماعيلية لقبت في أول ظهورها بالسبعية والتعليمية والباطنية والقرمطية والقرامطة أما الخرمدينية والبابكية والمحمرة فهي ألقاب نسبت إلى فرقة واحدة هي المزدكية، لأن بابك وأشياعه أخذوا مذهبهم عن إخوانهم في الجنس والثقافة أصحاب مزدك، ويقول: إن الحركات الثورية التي يمكن تسميتها بأنها حركات باطنية قامت على أسس دينية مذهبية فهي أولاً: النادوسية. ثانيا: الموسوية، ثالثا: الإسماعيلية، وألقابها التعليمية، القرمطية، السبعية، الميمونية، الخطابية، الفاطمية، النزارية، المستعلية، البصرة الأغاخانية. رابعا: المفصلية إلى جانب المعمرية، البيزنعية، العميرية، الأبطحية، العيسوية المحمدية والروانديه ويخلص مصطفى غالب إلى أن المتبقي من هذه الفرق فقط الإسماعيلية، النصيرية، والدروزية.[٢٢٢]

وباستقراء كل ذلك نؤكد مجددا على عدم الاهتمام بالمسميات، لأن اللبس يبدو واضحا ومن عدة نواحي فعلى سبيل المثال، فإن اللبس يبرز في الصلة بين بعض هذه الحركات وفلسفة الباطنية كالإباحية والملاحدة والزنادقة مثلاً لأن موقعهم ربما يكون خارج نطاق الفكر الإسلامي. كما أن المزدكية وربما الخرمية ديانات مانوية قديمة ترجع

٢٢٢ مصطفى غالب المصدر السابق ص ٤٨.

إلى العهد الساساني، وبقراءة الكثير من المراجع يتضح أن الخرمدينية هي ذاتها الخرمية، كما أن البابية هي نفسها البهائية، ويحددها الغزالي في عشر فرق لا يذكر فيها المباركية والرافضة والإباحية والملاحدة والزنادقة والبابية والبهائية والميمونية، كما أنه يسمي فرقة قائمة بذاتها باسم الباطنية.

وبتقصي ما ذكره مصطفى غالب نجد أنه يناقض نفسه فهو في البداية يذكر أن الحركات الباطنية حركات اجتماعية اتخذت الأيديولوجية الدينية وفق مبادئ فلسفية معينة طابعاً لها. ثم يجئ ليفصل هذه الحركات الثورية الاجتماعية عن الحركات الباطنية الدينية الفلسفية وهو يجئ لاحقاً ليؤكد هذا التناقض بقوله إن أهم المدارس الباطنية هي الإسماعيلية والقرامطة والبابكية.

هذا وبالرجوع إلى ما ذكرناه سلفا في بداية هذا الفصل من البحث، فإن هذا التفريق في رؤى للحركات الباطنية الذي ذكره مصطفى غالب والذي ناقض فيه نفسه هو لازمة لازمت هذه الحركات الباطنية، وقد فصلنا كثيرا في أسباب الغموض الذي أحاطها وتبقى الحقيقة كما نراها وهو أن ما حدث لا يمكن أن يكون قد قام على أساس فكري وديني مذهبي بحت، إنما هو انعكاس لأوضاع اجتماعية أسهمت في إبراز حركه ثورية حتمت عليها ظروف ذلك العصر أن تستعين بالفلسفة والوعي اللاهوتي في إبراز دورها.

هذا ومن الأهمية بمكان أن نذكر إن معظم المراجع عند حديثها عن الفلسفة الباطنية فهي تعني بالدعوة الباطنية الدعوة الإسماعيلية وأحيانا دعوة القرامطة، وعند مقارنة ذلك بما ذكر في دائرة المعارف الإسلامية من أن أسم الباطنية قد أطلق أيضاً على الصوفية، يتضح لنا أنه من الصعوبة بمكان أن ندعي بأن هنالك مذهب محدد بشكل مطلق ذو أهداف ومرامي محددة يقابل هذه الكلمة له. ومع هذا فقد شرح الشهرستاني عند كلامه عن الباطنية مذهبهم على نحو يجعله قريبا جداً من مذهب الإسماعيلية"[٢٢٣].

---

٢٢٣ دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث ص ٢٩.

ولكل هذا يصبح من المنطقي التركيز في هذا البحث على الخطوط العريضة للدعوات الباطنية. إن سعينا إلى تحديد الأساس أو القاعدة التي انطلقت منها وقامت عليها البنى المتعددة للحركات الباطنية والتأطير لها يستوجب التطرق إلى الواقع الاجتماعي الذي أفرز هذه الحركات وذلك لن يتم إلا بتحديد معالم البنية الاقتصادية والاجتماعية.

البنية الاقتصادية والاجتماعية:

ما تطرقنا له أعلاه عن الحركات الباطنية واللبس الذي صاحب نشأتها والتوثيق لها يستوجب تحديد المعالم الأساسية للبنية الاقتصادية والاجتماعية، أي الواقع الاجتماعي الذي أفرز هذا الفكر، ما نعنيه بالواقع الاجتماعي هو الامتداد الكمي لمخلفات النظام الاجتماعي الذي قامت على أساسه دولة الخلافة الإسلامية (هذا وسوف أعتمد في ذلك على ما استخلصه حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية لأنه في اعتقادي يكتسب أهمية علمية كبيرة).

هذه التراكمات ظهرت جليا بوفاة سيدنا محمد "ص"، وما أثير من خلاف بعد ذلك حول مسألة الإمامة، وهو خلاف فقهي ديني في الظاهر يعكس في حقيقته صراع قوى اجتماعية متباينة ومواقف طبقات متصارعة"[٢٢٤]. هذا الصراع يصبح أكثر حدة بتغلب الأمويين على أشياع علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه وقيام الدولة الأموية الملكية الوراثية باقتصادها الزراعي والتجاري المتداخل، وبالسمة الأساسية لعلاقات الإنتاج فيها وهي علاقة تقوم على الملكية الإقطاعية والاستثمار الإقطاعي متمثلاً كل ذلك ومرتبطا بشكل مباشر برؤوس الفئة الحاكمة حكما مطلقا باسم الإسلام، والتي دخلت طرفا مباشراً في عملية الإنتاج الزراعي لا بصفة كونها سلطة سياسية ممثلة لفئة الإقطاعيين وحسب، بل كذلك بصفتها المالك الأكبر للأرض والمستثمر الإقطاعي الأكبر"[٢٢٥].

يقول حسين مروة: إن هذا الواقع أخذ يحدث تدريجيا تأثيرات سلبية في تطور العلاقات الإقطاعية، وتطور القوى المنتجة العاملة في الأرض، إذ أخذت السلطة

---

٢٢٤ محمود إسماعيل، المصدر السابق، ص ١٦
٢٢٥ حسين مروة النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية بيروت ص ١٣

بصفتيها معاً الاقتصادية والسياسية ترهق هذه القوى (الفلاحين والشغيلة الزراعيين) بالعمل وبالمزيد من الضرائب، وسوء جبايتها فيعرقل نموها بل يضعف حيويتها ويدفعها أخيراً إلى التخلي عن العمل في الأرض والهجرة عنها إلى العمل في المدن أو إلى البطالة. وعند ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول دخل عملية الإنتاج الزراعي عنصر إضافي، وهو توظيف حاصل المرابح التجارية باستثمار الأرض، هذا العنصر الجديد دخل العملية بطريقة استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين، وترك هؤلاء فقراء معدمين، وهنالك عنصر ثالث كان بالغ التأثير على القوى المنتجة الزراعية وهو اضطرار الكثير من مالكي الأرض إلى تسجيل أراضيهم في ديوان الخراج بأسماء بعض رجال السلطة النافذين هربا من وطأة الضرائب، وقسوة الجباة لقاء جزء من نتاج الأرض يدفعه المالك الأصلي لرجل السلطة الذي رضي أن تسجل باسمه، ويكشف الواقع أن هذه الأراضي كانت تنتهي أخيرا إلى ملكية الفئة الحاكمة وصيرورة الفلاحين المالكين الأصليين ملحقين بالأرض كزراعيين كادحين أو مهجرين عنها إلى أعمال أخرى، هكذا أصبحت عوامل تركيز العلاقات الإقطاعية. وهذا الوضع بقدر ما يؤدي إلى إفقار جماهير واسعة من كادحي الأرض وتعطيل قوى هذه الجماهير عن استغلال خيرات الأرض[٢٢٦] كما يقول حسين مروة فإنه في رأيي يضيف بعدا جديدا إلى عوامل تفكك النسيج الاجتماعي للمجتمع وتوسيع الهوة بين الفئات الحاكمة والفئات المحكومة.

من ناحية أخرى، وبمساعدة عوامل التوسع الإسلامي نتيجة الفتوحات الإسلامية، ومخلفات الثقافة العربية، ونظرة العرب إلى ما سواهم من أجناس، نمت في داخل هذه العلاقات الإقطاعية قوى جماهيرية واسعة تكونت مما اصطلح عليه باسم الموالي من نازحي وأسرى الدول التي فتحها العرب كالفرس والروم والأتراك والأحباش وجمع السود في المنطقة. هذه القوى بحكم وضعها الاجتماعي كعناصر وافدة تحتل مرتبة أدنى في سلم العلاقات الاجتماعية من ناحية، والعلاقات الإنتاجية من ناحية أخرى، مما أدى إلى نمو النعرات العنصرية جنبا إلى جنب مع الوعي الطبقي[٢٢٧] فيظهر الصراع والتناقض بصورة أكثر حدة لدى هذه الفئات.

---

٢٢٦ حسين مروة المصدر السابق ص ١٣ ـ ١٤

٢٢٧ ما نعنيه هنا بالوعي الطبقي هو الوعي بالمرتبة الأدنى التي تحتلها المجموعة في سلم العلاقات الاجتماعية.

هذا الواقع الاقتصادي والاجتماعي بما يحمله من تناقضات وصراعات شكل في مجمله الإطار العام لدولة الخلافة الإسلامية بامتدادها الشاسع، وأقاليمها المختلفة، وشعوبها المتعددة، إن توحيد كل هذا التعدد والاختلاف في محيط واحد لم يكن ليلغي الإرث الثقافي لهذه الشعوب، فظل كل إقليم محتفظا بخصوصيته وكيانه المتميز عن الأقاليم الأخرى. لذا حفلت هذه المرحلة بالكثير من المفارقات التاريخية التي أدت إلى انتفاضات جماهيرية وحركات ثورية اتسمت بالسرية في العراق ومصر وبعض مناطق شبه الجزيرة العربية، وفي الأقاليم الأسيوية البعيدة التابعة يومئذ لدولة الخلافة، وكانت الحركات الباطنية على رأس هذه الانتفاضات، وكانت أكثرها فاعلية ثورة البابكية والدعوة الإسلامية وحركة القرامطة التي بدأت في سواد الكوفة وانتشرت في العراق وسوريا والبحرين.

هذه الحركات السرية والحركات الباطنية الأخرى، قامت أساسا على أكتاف الطبقات الدنيا من العرب ومن الأقليات العنصرية والتي تمثلت في طبقات الموالي من فرس وأتراك وغيرهم لكونها أكثر الطبقات الاجتماعية التي تعرضت للاضطهاد السياسي والاضطهاد الاجتماعي والتمييز، ولأنها عانت من جراء السياسات الطبقية للدولتين الأموية والعباسية. هذا على الرغم من أن مؤرخي ذلك العصر لا يجادلون في كونها جماعات تكونت تنفيذا لمخططات أهل الملل والنحل لهدم الإسلام فأكثرية الكتاب قسموا أتباع الحركات الباطنية على نحو يجعلها حركات معادية للإسلام. فالديلمي مثلا قسمهم إلى: أولا: الشيعة. ثانيا: جهال النساك والعباد. وثالثا: جماعات انهمكوا في الظلم وقتل المحرمات واغتصاب الأموال فيخرج عن الدين ليخرج من القصاص. رابعا: قوم من العامة تشق عليهم الديانة، خامسا: المجوس والكفار، سادسا: المغمورين بالجهالة من النساء والعبيد وأهل العقول الناقصة والفقراء والمساكين"[٢٢٨]. وما كان الديلمي يستطيع أن يتجاهل هؤلاء وهم أساس الحركة وسوسها وما كان يستطيع أن يبرر ذلك إلا باتهامهم بالجهالة ونقصان العقل.

ويلخص مصطفى غالب الفئات التي قامت بهذه الحركات بقوله: "ولما كانت المدارس الباطنية وبخاصة الإسماعيلية والقرمطية فيها تدعو إلى مبادئ متطرفة ترمي

---

٢٢٨ الديلمي ص ٢٣.

إلى إحداث ثورات شعبية وعمالية وزراعية وصناعية ضد الحكام والملاك الإقطاعيين والأثرياء فقد أصبحت ملجأ لكل ناقم وحاقد على الأوضاع، ومكانا أمينا يأوي إليه العلماء وطلاب المعرفة."[٢٢٩]

بينما يقول الغزالي: "تشاور جماعة من المجوس والمزدكية وشرذمة من الثنوية الملحدين وطائفة كبيرة من ملاحدة الفلاسفة المتقدمين يخفف عنهم ما نابهم من استيلاء أهل الدين[٢٣٠]". ويصفهم الغزالي بأنها طائفة ضعفت عقولهم وقلت بصائرهم، لما جبلوا عليه في البله والبلادة مثل السواد وفجاج العرب والأكراد وحفاة الأعاجم وسفهاء الأحداث، ولعل هذا الصنف هم أكبر الناس عدوا "[٢٣١]. بينما يصفهم البغدادي بقوله: "والذي يروج عليهم مذهب الباطنية أصناف احدها العامة الذين جبلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والأكراد وأولاد المجوس، والصنف الثاني الشعوبية والذين يرون تفضيل العجم على العرب، ويتمنون عود الملك إلى العجم، والصنف الثالث أغنام بني ربيعة من أجل غبطتهم على مضر لخروج النبي منه."[٢٣٢]

من هنا فإن نفينا لكون هذه الحركات ليست تنفيذا لمخططات أهل الملل والنحل الأخرى وأنها حركات اجتماعية سياسية لها فكرها الخاص بها والمعادي لدولة الخلافة الإسلامية لا ينفي أن هذه الطبقات استفادت من الإرث العربي الزاخر، فالعرب قبل الإسلام كانوا أهل ملل ونحل من يهودية ونصارى ومجوس ووثنية وبوذية ومانوية وصابئة، وقد ظل تأثير هذه الثقافات التي اتصلت بالثقافة العربية مستمرا وقويا بتوسع الدولة الإسلامية والاتصال بالأمم الأخرى والاحتكاك بثقافات هذه المجموعات. ما ساعد على ذلك اختلاط هذه الثقافات في ظل دولة الخلافة وازدياد حركة الترجمة وموقف الإسلام المتسامح إزاء هذه الأديان وممارساتها، فالباطنية كما يقول مصطفى غالب: "عنوا بالمباحث العقلية وتفاعلوا بالمد الفكري اليوناني واعتمدوا على فلسفات الأمم

---

٢٢٩ مصطفى غالب المصدر السابق ص ٥٤.
٢٣٠ الغزالي، المصدر السابق، ص ١٨.
٢٣١ أيضا ص "٤٠."
٢٣٢ البغدادي، أبي منصور عبدا لقاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، مكتبة نيوبولد. ص ٢٨٥

الأخرى في القرن الثاني الهجري كالفارسية واليونانية والهندية."[233] وقد ساهمت مشاركة الموالي بفعالية في المعارضة في نشر مثل هذه ا لأفكار ليس بغرض القضاء على الإسلام – كما يؤكد مؤرخو تلك الحقبة- إنما بغرض القضاء على دولة الخلافة.

لذا لم يكن من السهل عزل هذا الميراث الحضاري الضخم للحضارات الهيلينية والمشرقية والوثنية من الفكر الإسلامي، كما إن مقتضيات مواجهة الفئات المشار إليها للحكومات القائمة كان يتطلب أن تنتهج كل الأساليب والسبل المتاحة لبرهنة مشروعية عملها، ولإرساء قواعد دعوتها وتنظيماتها السياسة بالتنظير لمذاهبها واعتقاداتها وفق المعارف المتاحة لها وبما يتسق مع رؤيتها تحت الإطار العام للفكر الإسلامي السائد. فهذه الحركات كما قلنا سابقا استفادت من التراث الديني اللاهوتي المحلي والذي بدأت تجلياته بموت النبي "ص" وبروز قضية الخلاف حول السلطة والخلافة، حيث يتضح وبصورة جلية استفادة الحركات المعارضة للقوى الحاكمة من التأويل الباطني والاستعانة بالاقتباس من القران وأحاديث النبي وصحبه لتحقيق مواقف سياسية نابعة أساسا من مصالح مادية. ومن هنا برزت نظرياتهم في التأويل والإمامة. يقول حسين مروة في ذلك: "إننا لا ننفي أن الفلسفة اليونانية بالتحديد من أهم الأصول الثقافية التي اعتنت بها الفلسفة العربية، لكن هذا الذي ننفيه أن تكون الفلسفة العربية وليدة هذه الأصول وحدها دون الأصل الأم، أي مجتمع العرب الإسلامي الذي ولد فلاسفة العرب فيه، وفيه ولدت فلسفتهم، وفيه عاشت من جديد تلك الأصول الثقافية اليونانية مع مشكلات إنسانية جديدة وقضايا فكرية جديدة في إطار علاقات اجتماعية جديدة"[234].

الخلاصة إن أسلوب الدعوة بلا شك هو نتاج ومحصلة لظروف العصر بمعطياته الفكرية والدينية والاقتصادية والاجتماعية، وهو في النهاية وليد معاناة صعبة وظروف قاسية أفضت إلى أن تتذرع الطبقات المضطهدة بشتى الوسائل في إطار هذه المعطيات لمواجهة خصمها القوي والمتمثل في دولة الخلافة بمؤسساتها الاجتماعية والدينية القوية. وباعتبار أن التفسير الظاهر للدين الإسلامي أو الإسلام السني كان دين الدولة الرسمي اتجه تفكير المعارضين إلى التفسير الباطني للدين الإسلامي للتدليل على مشروعية

---

٢٣٣ مصطفى غالب، المصدر السابق، ص ٥٤

٢٣٤ حسين مروة الجزء الثاني ص ٤٦

نضالهم، وكما يقول الدكتور محمود إسماعيل: "إن الفلسفة بفروعها المختلفة قد امتزجت بالسياسة واشتبكت على وجه الخصوص بمسألة الخلافة والملك والإمامة فأصبح الإمام الحق شيئا، والسلطان الغاصب شيئا آخر"[٢٣٥].

وفي مرد ذلك ذكر حسين مروة "وقد كانت الأحداث السياسية والأوضاع الاجتماعية مثاراً للحركات الفكرية التي تداخل فيها النشاط الفكري والصراع السياسي والاجتماعي تداخلا عميقا إلى حد أننا نكاد لا نرى حركة فكرية نشأت منذ قيام العهد الأموي إلا ولها أصول وجذور في مجاري تلك الأحداث والأوضاع، بل نكاد نرى بعضا من جوانب هذه الحركة الفكرية أو تلك تتصل اتصالا مباشرا بهذا الجانب أو ذلك في الصراع السياسي أو الاجتماعي."[٢٣٦]

لقد لجأت معظم الحركات الباطنية إلى العمل السري ومرد ذلك في رأيي أن التشابك الواضح بين الرؤى الفكرية والصراع السياسي والاجتماعي لدى الحركات الباطنية لم يكن ليبرز بشكل علني أمام مؤسسات دولة الخلافة الإسلامية، فكان أن اعتمدت هذه الحركات على التنظيم السري، هذا لا ينفي أن فكرة العمل السري ترتبط لدى بعض الحركات الباطنية كالحركة الإسماعيلية برؤية فلسفية داخل إطار الفكر الإسماعيلي وهي فكرة الستر والتقية والتخفي، علما بأن الإسماعيلية لم تبدأ في الظهور للعلن إلا بعد قرن، أي بعد ظهور الأئمة المستورين في المغرب والقرامطة في البحرين.

لقد أعطت هذه الحركات بلجوئها للعمل السري ذريعة قوية لدولة الخلافة لإثبات أن هذه الحركات حركات خارجة ومتمردة على الإسلام وعلى الثقافة العربية، فاتهمتها بالزندقة وبالإلحاد، وبأنها تعمل على هدم الإسلام ونشر دين المجوس.

هذا وقد أشرنا قبلا إلى تأثير معطيات ذلك العصر والتي حتمت الربط بين القيم الدينية وقيم العدالة الاجتماعية لإبراز معارضة واعية ومؤثرة ضد دولة الخلافة، وكانت

---

٢٣٥ محمود إسماعيل، المصدر السابق، ص ١١.

٢٣٦ "حسين مروة الجزء الأول ص ٤٨٩

الحركات الباطنية مولودا انبثق من هذه الحاجة، لذا وجب التساؤل عن أيهم أسبق هل كان التنظير الفلسفي سابق للحاجة للسرية أم أن الفكر الفلسفي انبثق من هذه الحاجة.

وقد برهنت كل الوثائق على أن الإتيان بدعوة مذهبية لا ترتبط بالأيدلوجية الدينية يؤدي إلى فشلها كما ثورة المبرقع اليماني في عهد المعتصم في العام ٢٢٧هـ.

الفلسفة الباطنية:

كما قلنا سابقا فإن الجمع بين الحركات الباطنية كحركات اجتماعية سياسية والباطنية كفلسفة يبقى حادا في الظاهر، ولكن بتفهمنا للتباين الظاهر بين الحركات الباطنية المصطلح عليها وما يجمعها من وحدة في الرؤية والهدف، مع توافق في الوسيلة المتمثلة في اللجوء إلى باطن الشريعة للموازنة بينها وبين الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي أفرزه الوضع التاريخي حينذاك ولمعارضة القوى الحاكمة بمؤسساتها.

وفي رأيي فإن الصعوبة تكتنف تحديد الفلسفة الباطنية بصورة قاطعة لأسباب عديدة منها: قلة المصادر المكتوبة في هذا الاتجاه والذي نتج أساسا عن كونها حركات سياسية سرية ضد سلطة دولة الخلافة من ناحية، ولاختلاف الفلسفة نفسها من فئة إلى أخرى من ناحية أخرى، غير أنه ومن المؤكد فإن تلك القوى التي تكتلت في تلك الظروف المتشابهة وبحكم تكوينها الذي يجمع بين صفوفه الحانقين على السلطات القائمة بمختلف أجناسهم ونحلهم، واختلاف ما يحملونه من ثقافات متعددة قد أدى إلى أن تكون الفلسفة الباطنية خليط من موروثات الديانات التي سبقت الإسلام والثقافات المختلطة بها، لذا فإن التشكيلة النهائية للدعوة الباطنية كانت الخلاصة لكل تجارب الأمم السابقة التي عاشت في حدود الدولة العربية سياسيا وعقائديا ومذهبيا كل ذلك داخل الإطار الإسلامي، يؤكد مصطفى غالب ذلك بقوله: "إن فلاسفة الباطنية تركوا آثارا غنية بالفكر والمعرفة في جميع المواضيع التي عالجوها كإثبات الصانع ووحدانيته، والعدل والنبوءة والإمامة والمبدأ والمعاد وعصمة الأنبياء... كذلك عنوا بما يتصل بهذه من مباحث عقلية كثيرة

فطوروها ونسقوها ولقحوها بالأفكار الأجنبية الفارسية واليونانية والهندية، واعتمدوا على فلسفات الأمم الأخرى في القرن الثاني الهجري"[٢٣٧].

ويقال إن الفلسفة الباطنية تقوم على نفس الأساس الذي تقوم عليه فلسفة الثنوية، وهي فلسفة تقوم على وجود إلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان، وربما استدلوا بآيات من القران كقوله تعالى "إنا نحن نزلنا" و"ونحن قسمنا" وقالوا إن هذه إشارة إلى جمع لا يصدر عن واحد، واستدلوا أيضا بقوله تعالي "سبح باسم ربك الأعلى" إشارة إلى السابق من الإلهين[٢٣٨] وجعلوا أحد الإلهين علة لوجود الثاني، وسُمي الأول السابق أو القلم أو العقل وسُمي الثاني التالي أو اللوح أو القدر أو النفس فالمبدع الأول أبدع النفس ثم إن الأول والثاني مدبر العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأربعة، وقالوا: إن العقل هو أول الموجودات وقد أشار إليه الله بالقلم[٢٣٩] وسموهما العقل الكلي والنفس الكلية والتي يقابلها في العالم الدنيوي الناطق والأساس أي النبي والإمام والذي يجئ بعده، وهما مكلفان بتحريك النفس والعقل بالشرائع لتبلغ النفس إلى حال كمالها، وكمالها بلوغها إلى درجة العقل واتحادهما به، وفي اليوم الأخر يحاسب الخلق فتنفصل جزئيات الحق بالنفس الكلية وجزئية الباطل بالشيطان أي القدم، وهذا هو الذي يسميه الباطنية البعث ويظهر لنا مما ذكرناه مثل من أمثلة التأويل أو البحث عن المعنى الباطني لعقيدة من العقائد. [٢٤٠]

وقد أكدوا أن الإمام عليا وصي سيدنا محمد "ص" أساسه وسوسه وأنه صاحب التأويل باعتبار أن النبي صاحب التنزيل فقط، ومثل ذلك ما جاء أن شيث سوس آدم وأن له شريعة باطنة وآدم شريعة ظاهرة، وسام بن نوح أساس لأبيه، وهارون أساس لموسى، وشمعون الصفا أساس لعيسى، المهم عندهم أن الأسس هم أصحاب التأويل بمعنى أنهم أصحاب الشريعة الباطنة الحقة، أما الأنبياء فهم مجرد نطقاء فقط[٢٤١] لذا زعم بعض منهم بأن الولاية أعظم من النبوءة. يقول ابن حزم: إن طائفة من الصوفية ادعت أن من أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا: من بلغ الغاية القصوى

---

٢٣٧ مصطفى غالب، المصدر السابق، ص ٩.
٢٣٨ أيضا ص ٩.
٢٣٩ حسن الفاتح قريب الله ص ١٠٦
٢٤٠ دائرة المعارف الإسلامية المجلد الثالث ص ٢٩٠.
٢٤١ محمد المبارك عبدالله، المصدر السابق، ص ٢٢.

من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك وحلت له المحرمات كالزنا والخمر وقالوا إننا نرى الله ونكلمه[٢٤٢] "

من هنا فإن الإمام وفي كل العصور كان هو المحور والأساس الذي تدور حوله العقيدة الباطنية، وفي سياق ربط ذلك بالواقع التاريخي والاجتماعي ومسألة الخلاف حول السلطة وأهمية الشخصية القائدة والرائدة لهذه المجموعات المناهضة للسلطات القائمة باعتبارها الأمل أو المخلص، فإن مكانة الإمام تحتل هذه المرتبة من الأهمية والقداسة، ولم أجد ما يشير إلى مقصد بإنكار للنبوة، إنما ما يستوجب على الإمام من عصمة وطاعة عمياء فسروها لأتباعهم بالانقياد للشرع في تكاليفه على التفضيل الذي يفضله الإمام حتى ولو كان في حقيقته خارجا عن هذا الشرع ويستدلون على ذلك بالآية " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ " والآية " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً "[٢٤٣] والمتمعن في آية الإسناد المشار إليها يستشعر تماثل المكانة التي منحت لأولي الأمر مع الأنبياء وموجب إطاعتهم بدرجة إطاعة الله والرسول. وفي ذات السياق يستند الإسماعيلية إلى بيت شعر مشهور متداول عن سيدنا علي بن طالب

انظروا أهل بيت نبيكم..........
فالزموا سمتهم............... واتبعوا أثرهم
فلن يخرجوكم من هدى.... ولن يعيدوكم في ردى
فإن لبدوا فالبدوا.............. وان نهضوا فأنهضوا
لا تسبقوهم فتضلوا.......... ولا تتأخروا عنهم فتهلكوا...

مكانة الإمام هذه تقودنا إلى حجر الزاوية في الفلسفة الباطنية وهو التأويل الباطني، والذي يختص به الله والراسخون في العلم، ومن هنا كانت المعرفة بالانتقال الإلهي الممتد عبر الأئمة المعصومين عند الباطنية، والأقطاب وأهل الولاية عند الصوفية،

---

٢٤٢ محمد المبارك عبدالله، المصدر السابق ص ٢٧".

٢٤٣ سورة النساء الآية ٥٩.

والأئمة من أهل البيت عند الشيعة، وهذه أيضا امتداد لنظرية خارجة على نطاق الدعوة الإسلامية وهي نظرة المعرفة الغنوصية وقالوا: إن كل نبي لشريعته مدة فإذا انصرمت مدته بعث آخر، ومدة شريعة كل نبي سبعة أعمار وأولهم الناطق ثم الصامت ثم الأئمة الستة[٢٤٤]"

ويشير د. الفاتح قريب الله إلى أن الباطنية قد أنكروا ضمنا وجود جبريل وأحالوه إلى عقل يفيض المعارف أو القرآن من السابق بواسطة التالي على الدعوة، وأنكروا أن يكون جبريل شخصا مجسما متركبا على جسم لطيف أو كثيف يناسب المكان حتى ينتقل من علو إلى أسفل. والنبي عندهم هو شخص فاضت عليه قوة قدسية من السابق بواسطة التالي، على أن هذا النبي عندهم أقل مكانة من الإمام."[٢٤٥] إذ أن القوة القدسية الفائضة على النبي لا تستكمل في أول حلولها ومن ثم كان كمال هذه القوة أكثر تجليا في السابع منه في الأول بل إن النبي عندهم هو أقل أولئك السبعة مكانة إذ يأتي دوره في أسفل السلسلة بعد الأئمة السبعة"[٢٤٦].

على أن ذلك ليس ثابتا حقا، إذ أن هنالك تعارضا واضحا كما ذكرنا سابقا وتباينا بين الفرق، لذا فإن الكثير من المتناقضات تبرز على السطح حيث نجدهم أحيانا ينكرون الوحي وأحيانا يقرونه، ويجعلون النبي مفضولا مرة ثم يفضلون عليه، على أن الثابت أنهم جميعا لا ينكرون أن مصدر تعليمهم هو الإمام وليس النبي، وقالوا: إن الإمام يستظهر بالحجج والمأذونين والراجحة ودعوا إلى إبطال الرأي والتعلم من الإمام المعصوم.

وقالوا أيضا: إن كلام الله بسيط غير مركب، إذ التركيب من صفات الحوادث ولا تعلق للحوادث بذات الله، وادعوا بأن الله باطني لا ظهور فيه ولعلهم بذلك يمهدون لفلسفتهم المذهبية التي تقصر فهم بطون القرآن على الإمام."[٢٤٧]

---

٢٤٤ حسن الفاتح قريب الله، المصدر السابق، ص ١٠٦.
٢٤٥ حسن الفاتح قريب الل،ه ص ١٠٧.
٢٤٦ حسن الفاتح قريب الله، ص ١٠٨
٢٤٧ حسن الفاتح قريب الله، ص ١٠٩

وقالوا: إن السابق لا يوصف بوجود ولا عدم، فإن العدم نفي والوجود سببه، فلا هو موجود ولا هو معدوم ولا هو معلوم ولا هو مجهول، وبذا نفوا عنه جميع الأسامي "أي نفي كل ما يوصف أو يشبه به الإنسان" واخذ منهم أعداؤهم ذلك على أنهم يقصدون إلى نفي الصانع بنفي عدمه ووجوده."[٢٤٨]

ويذكر الغزالي بأنهم اتفقوا على إنكار القيامة وأولوها بأنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمن."[٢٤٩] والوجود عند الباطنية صفة تدل على الحياة والتأثير، وعلى هذه الفلسفة العقائدية يسندون كل مظاهر العمل والعبادة إلى أمور ظاهرية تعبر عن أمر باطني، فالنبي أو الإمام مظهر من مظاهر الله في الأرض وارتقائه إلى هذه المنزلة إنما هو باستكماله صفات أخلاقية جعلته يعبر عن الأمر الواقف ويصل إلى الحقيقة دون غيره.[٢٥٠]

وقيل عن اعتقادهم في التكاليف الشرعية إن ذلك مما جرت إليه مكانة الإمام المعصوم والطاعة العمياء للأئمة هو تحليل بعض المحرمات خضوعا في ذات الوقت لطاعة الإمام، وقيل إنهم يحللونها على تأويل الآية "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا" وتصل هذه المرحلة عند بعضهم مرحلة طرح الصلاة، والتي تسقط بمعرفة الصلاة ومعانيها وطاعة الإمام يقول الغزالي: "إن المعروف عنهم الإباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحلالها وإنكار الشرائع، إلا أنهم جميعا ينكرون ذلك إذا ما نسب إليهم، وإنما الذي يصح من معتقدهم فيه أنهم يقولون لابد من الانقياد في الشرع على التفصيل الذي يفصله الإمام من غير متابعة آراء الأئمة الشافعي أو أبي حنيفة وغيرهم وإن ذلك واجب على الخلق والمسلمين إلى أن ينالوا رتبة الكمال في العلوم، فإذا أحيطوا من جهة الإمام بحقائق الأمور واطلعوا علي نواهي هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود وانحطت عنهم التكاليف العملية. ويقول محمد المبارك عبد الله في ذلك: "كان لمذاهب الباطنية أسوأ الأثر في المسلمين، فهان على كثير منهم أمر الشريعة التي دلت عليها ألفاظ الكتاب والسنة وتهاونوا في العمل بها

٢٤٨ مصطفى غالب، المصدر السابق، ص ٣٩.
٢٤٩ الغزالي، المصدر السابق، ص ٤٦.
٢٥٠ الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥١.

واعتمدوا في نصرة الدين والتحرر من الذل على ظهور صاحب الوقت"[٢٥١]. ويقول ابن حزم: "إن طائفة من الصوفية ادعت أن من أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الزنا والخمر وغير ذلك واستباحوا بهذا نساء غيرهم وقالوا إننا نرى الله ونكلمه"[٢٥٢].

ويؤكد الدكتور عبد القادر محمود ذلك بقوله: "إن طرح العبادات لها طقوس معينة تبدأ أولا بطرح الصلاة ومعانيها ثم تنتهي بتحليل المحرمات خضوعا في نفس الوقت لطاعة الإمام. أمر آخر أشد من ذلك هو قولهم: إن الجنة الممتلئة بالحور العين قائمة في الدنيا قبل الآخرة وهي للمريدين واقعة ليالي الإفاضة أو المشهد الأعظم "فإذا جن الليل دارت الكؤوس وحميت الرؤوس وأحضر جميع أهل الدعوة الملعونة حريمهم ونساءهم وتطفأ السروج والشموع ويأخذ كل منهم ما يقع في يده"[٢٥٣]"

هذا وعلى الرغم مما قيل عن الحركات الباطنية والمحاولات التي جرت لتشويهها وفصلها عن الواقع الاجتماعي لذلك العهد، ثم محاولة إثبات مروقها عن الإسلام وعمالتها للديانات السابقة التي تأثرت بانتشاره، فإن هذا البحث يحاول إثبات أن الحركات الباطنية خرجت من رحم الواقع في المنطقة العربية آنذاك بإرثها التاريخي، ومكونها العربي الإسلامي كمكون رئيسي، وأن عقائد الباطنية لم تخرج عن المبادئ الأساسية للإسلام وهي توحيد الله وتنزيهه ونفي الإشراك به، ثم الاعتراف بالأنبياء والرسل وأنهم معصومون من كل خطأ وأن محمدا خاتم الأنبياء والمرسلين.

كما أن الكثير من المؤرخين يثيرون الشك حول ما قيل عن الإباحية وليالي الإفاضة باعتبار أن ليس هنالك دليل على وقوعها، ويقول مصطفى غالب: "إن هذه من أساليب الخصوم في الطعن بمبادئ الحركة فهم أقرب إلى النزهاء والنساك منهم إلى الإباحية

---

٢٥١ محمد المبارك عبدالله، في التصوف، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، الخرطوم، ١٩٧٧م، ص ٦٧.

٢٥٢ أبن حزم، المصدر السابق، ص ٩٧.

٢٥٣ عبد القادر محمود، المصدر السابق، ص ٢٤.

والخلاعة والمجون وإباحة نكاح الفتيات والأخوات، وليس ما نادوا به عبارة إباحة الجماع بل قصد به أن للمرأة ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية"[٢٥٤].

وقد نفى تهمة الإباحية التي وصمت بها هذه الحركات من الكتاب المعاصرين كل من محمود إسماعيل ومصطفى غالب وحسين مروة. والواقع أنه وبنظرة محايدة ومنصفة إلى ذلك العصر والكتاب الذين أرّخوا لتلك الفترة والذين وصفناهم سابقا بمؤرخي الدولة، ومحاولاتهم لتشويه هذه الحركات الثورية ووصفها بالخروج عن الدين وعن الجماعة، فأننا نخلص إلى أن سلاح التصدي لمثل هذه المزاعم عبر التشكيك في الدين والأخلاق يبقى أمرا واردا[٢٥٥].

إلى جانب ذلك فإن الدعوة الباطنية بتجربتها الرائدة وتنظيمها الفاعل استفادت من معطيات ذلك العصر، فأفرزت رؤى ثورية شاملة مستفيدة بذلك مما تراكم لديها من إرث شامل لثقافات وافدة وأديان سابقة وتراكمات محلية، فكان أن برزت لديها بعض المفاهيم المتقدمة كدعوتها واتجاهها نحو المساواة ومفارقة العصبية وإبطال الملكية الخاصة والمساواة بين الجنسين.

خلاصة الأمر فإن هذه الحركات كحركات اجتماعية وثورية ضد سلطة الخلافة الإسلامية وليس ضد الإسلام، كان لابد لها من فكر يقود مسيرتها، فكر نابع من الإسلام نفسه، فكانت الدعوة الباطنية وفلسفتها هذه والتي تركزت عمليا في القول بالظاهر والباطن والتأويل وإبطال الرأي والقياس في كل أمور الدين، ووجوب الأخذ والتعلم والاسترشاد بالأئمة، وجعلوا ولاية الإمام ركن أساسي من أركان الدين، مما يؤكد الاتجاه السياسي لهذه الحركات وارتباط حركتها بالسلطة السياسية والدينية.

هذا وقد لاقت الدعوة الباطنية قبولا كبيرا ونجاحا هائلا بحسبانها حركات ثورية اعتمدت الفكر القائم على الأيديولوجية الدينية، والمعارضة المسلحة لدولة الخلافة، والتي كان لها أبرز الأثر في زعزعة سلطة دولة الخلافة، وقيام الكثير من الدويلات على أثر معارك ضارية مع الدولة في بلاد المغرب والبحرين واليمن وبلاد فارس ومصر.

---

٢٥٤ أنظر مصطفى غالب، المصدر السابق.

٢٥٥ وفي واقع الأمر فان الصراع لا زال مستمرا وتمحور بأشكال عديدة وطرق مختلفة بل إن الصراع بين أهل الظاهر المتمثل في الوهابيين " وهم في السودان أنصار السنة المحمدية" وأهل الباطن من الشيعة والمتصوفة أصبح بارزا بحيث لا زالت ذات الاتهامات تحيق بهم حتى اليوم.

الفصل الخامس

الإسلام الباطني في السودان

لقد تتبعنا في الفصل الأول من هذا البحث مسيرة الهجرات العربية ودورها في نشر الديانة والثقافة العربية في السودان، وتطرقنا إلى حقيقة أن سيادة العرب اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا أوجدت فاعلية للاتصال اكتملت بتبني السكان المحليين للثقافة العربية الوافدة. إن نجاح الثقافة العربية الإسلامية في التغلغل لا يعني سيادة تعاليم الشريعة الإسلامية بمنظورها الظاهري أي ما درج على تسميته بالإسلام السني، وقد ميزنا ذلك بإطلاق مفهوم الإسلام الشعبي. ونستطيع القول بأن هنالك عاملين رئيسيين كان لهما أكبر الأثر في تشكيل هذه الثقافة الدينية التي سادت، أولهما هو طبيعة المهاجرين الذين نقلوا الإسلام إلى السودان، والثاني هو أن الإسلام على وجه الشريعة لم يكن ليتماشى والواقع المعيشي لمجموع السكان المحليين. فكانت السيادة للإسلام الباطني أو الحقيقة بحسب المعرفة الباطنية. تبني الإسلام الباطني تم في شكل طرق وطوائف أساسها تصوف شعبي محلي يجمع بين التعاليم الإسلامية الأولية مع إرث الثقافات المحلية والإرث العربي الوافد بمكوناته المتعددة.

والواقع أن ظروف الأمية والجهل والتخلف والركود الفكري في السودان حال دون أن يكون انتشار الإسلام الباطني قائم على رؤى فلسفية، كما هو الأمر لدى المتصوفة العرب الأوائل كأبي الحسن البصري والحلاج وابن عربي، والتجارب الفكرية الرائدة والتي انعكست نجاحا وانتشارا تدريجيا للإسلام تم على مراحل مختلفة، ابتدأت بسيادته أولا على وجه الشريعة في عهد النبي "ص" ثم تعرض بعد ذلك لاجتهادات العلماء، ومحاولات الأئمة للقياس بهدف سد بعض النواقص في الشريعة، ثم تطور ذلك بالفتح الإسلامي وتكوين الإمبراطورية العربية الممتدة إلى آسيا وأوربا، ومن ثم تلاقح واستفادة الثقافة الإسلامية العربية من رواسب الأفلاطونية الحديثة والفلسفات اليونانية والهندية ومخلفات اليهودية والمسيحية. كل هذه عوامل ساعدت على أن تكتسب الثقافة الإسلامية في دولة الخلافة الإسلامية عمقا فكريا وفلسفيا أدى إلى ظهور المدارس المختلفة والحركات المتعددة ومن ضمنها فلسفة الصوفية. هذه الظروف لم تتوفر في السودان،

فالإسلام دخل منذ البداية على وجهه الباطني محملا بما توافر له من تلاقح معارف مختلفة ومتعددة وأحيانا كثيرة متباينة.

كذلك فإن الإسلام الباطني في السودان لم يكتسب مظهرا ثوريا كما كان الحال في الإمبراطورية الإسلامية في فترتي العصر الأموي والعباسي، حيث كان لتفاقم مشاكل الأقليات العنصرية، وازدياد حدة الشعور لدى البعض بالدونية الاقتصادية والاجتماعية تأثيراً محوريا انعكس بوضوح في حركات مناهضة للسلطة كالقرامطة والإسماعيلية والبابكية.

لقد جاء انتشار الإسلام الباطني في السودان متسقا مع واقعه الاقتصادي والاجتماعي، إذ أن اعتماد معيشة السكان على نمط الإنتاج الاكتفائي الخالي من الصراعات الطبقية البائنة، والذي يستند في علاقاته على الوحدة الاقتصادية للقرية، كان ملائما للتشكيلة الوافدة من الإسلام الباطني، وقد كان أن تشكلت جموع المنضمين للديانة الجديدة كفرق وطرق تدين بالولاء والانتساب لشيوخها، والتي تمثلت في الطرق الصوفية المعتدلة، أي غير المغالية إلا فيما يختص بإضفاء القداسة على الشيوخ ومنحهم القدرة على فعل المعجزات والكرامات، وهو فعل يتسق مع واقع ذلك العصر وروحه. لقد حفل التاريخ الإسلامي بدلالات انتشار هذا الشكل "أي الولاية الشعبية المعتمدة على المعجزات والكرامات". بين أمم عربية أخرى كالمغرب ومصر وغيرها، فطبقات الشعراني المدون المصري وما تحكيه من تراجم للأولياء والصالحين هي صورة طبقة الأصل لما سرده علينا ود ضيف الله في طبقاته.

إن صبغة الاعتدال التي اتسم بها الإسلام الذي انتشر في السودان كان نتاجا طبيعيا لتزاوج الثقافة الإسلامية بالإرث المحلي، واستجابته في ذات الوقت للتعليم الفقهي خاصة فيما يتصل بالمبادئ والتعاليم الأولية، لذا فإن الإسلام الذي ساد كان سهلا تكيف مع واقع حياة الناس كما تكيف هذا الواقع معه. وكانت بعض المفاهيم التي ارتبطت بالإسلام الباطني كمفهوم الحقيقة المعبرة عن شفافية الصلة بين العبد والرب، وعدم الاهتمام أو الارتكان إلى المظهر الخارجي تتسق مع نمط وثقافة حياة السكان وتعبر عن تطلعاتهم.

ونخلص إلى أن الإسلام الشعبي في مسوغاته المستمدة في عمومياتها من الرؤى الباطنية والذي ساد بين جموع السكان قد اعتمد اعتماداً تاماً على المعرفة الفردية المكتسبة للشيوخ من واقع التعليم السائد وواقع البيئة. هذا وقد تمثل الإسلام الباطني في السودان في الطرق الصوفية المعتدلة، والطرق الصوفية المغالية كالملامتية ومن لف لفهم، إلى جانب أمثلة فردية كانت لها فلسفتها الخاصة بها.

الطرق الصوفية في السودان:

أول طريقة دخلت السودان هي الشاذلية، ويقال إنها دخلت قبل قيام مملكة الفونج على يد الشيخ حمد بن أبي دنانة، غير أنها لم تنتشر إلا على زمن الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن والشيخ حمد بن المجذوب، ثم وفدت بعدها الطريقة القادرية والتي دخلت على يد الشيخ تاج الدين البهاري في العام ١٥٧٧م. وقد تفرعت منها بيوتات دينية كثيرة سميت بأسماء شيوخها كالصادقاب على الشيخ محمد بن عبد الصادق واليعقوباب على الشيخ بان النقا الضرير والعركيين على مسمى الشيخ عبد الله بن دفع الله العركي... الخ.

وكما قلنا سابقا، فإنه لم يكن هنالك قالب فكري أو فلسفي للتصوف في السودان، وقد رأينا فيما سبق ذكره عن نوعية الإسلام الذي انتشر في السودان اعتماد التصوف على شخصية الشيخ أو الولي، والتي تكتسب مكانة تصل بها إلى حد التحول إلى شخصية هلامية تتكون وتتضخم في الخيال الشعبي لها المقدرة على صنع المعجزات وخوارق العادات. وقد أورد يوسف فضل[٢٥٦] الأسس العامة للتصوف في السودان والتي ترتكز على أربعة مرتكزات أساسية تتمثل في:

أولا : اعتبار النوافل في مرتبة أعلى من الفرائض.
رابعا: إن النية أفضل من العمل.
ثالثا : إن التأمل خير من العبادة البدنية.
رابعا: إن الشريعة مجرد رمز للعبادة الصحيحة.

---

٢٥٦ يوسف فضل، تحقيق طبقات ود ضيف الله، ص ٧

هذا الفهم الصوفي للإسلام ارتكز على الولي أو الشيخ، فأصبح التعليم والتعلم منه والانقياد في الشرع على تفصيله، والولاء والطاعة العمياء له موجب من موجبات الانتماء للطريقة، ويمكن القول بأنها وفي عمومياتها صدى أو نتاج للمفاهيم التي سادت الفكر الباطني في نهجه المستند إلى المعرفة بالانتقال الإلهي الممتد عبر الأولياء والصالحين. وقد جسد إسماعيل صاحب الربابة هذه المعرفة الباطنية فيما ذكره في مخطوطته بأنها "ملازمة ذكر الله باللسان تمييز للمعرفة بمعناها الحقيقي، فإذا وصل السالك إلى المعنى الحقيقي صار وجود الخلق عنده كالعدم المحض، فلم يشاهد منهم دفع مضرة، ولا جلب مسرة، فيدبر عنهم ويقبل على الله"[٢٥٧]. ويذكر أيضا: إن الأولياء مواجهون بالحظ الوافر من الحقيقة، والحقيقة في محلها شريعة بل أعظم من الشريعة لأن الشريعة فرع والحقيقة أصل. لذا صرح سبحانه وتعالى بعدم العقاب للأولياء. ويستطرد في شرحه لهذه المفاهيم بقوله: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولو قتلوا النفس بغير حق فمغفور لهم، لأن الولاية لا ينافيها إلا عدم الإيمان فمخالفة الشريعة لا تضر بأهل الحقيقة لأنها سقطت عنهم".

هذا ويقسم صاحب الربابة التصوف إلى ثلاثة أنواع: الأول باطنه صوفي وظاهره شرعي وهو أدنى مراتب التصوف، لأنه يعرفه العام والخاص فلا ينكر عليه أحد، والثاني باطنه صوفي وظاهره صوفي وهو أعلى من الأول لأنه لا يعرفه إلا الخواص وأما العوام فينكرون عليه لأجل جهلهم بحاله، والثالث باطنه صوفي وظاهره بدعي وهذا أعلى درجات الصوفية لأنه لا يطلع علي معرفته أحد من الخواص والعوام إلا خواص الخواص[٢٥٨].

الملامتية:

وهؤلاء كما يقول ود ضيف الله طائفة من الصوفية تفعل اللوم وتخالف الشرع، فتنكر الخلق عليهم، بعضهم يعطب المنكر عليهم وبعضهم يقصد إنكار الخلق عليهم هضما للنفس وازدراء لها خوف الشهرة، كالشيخ إبراهيم الخواص فإنه يسرق لباس

٢٥٧ مخطوطة إسماعيل صاحب الربابة، ص ٥
٢٥٨ أيضا، ص ٣

الناس وهم في الحمام فيلبسها تحت جبته حتى يطلع عليه الناس ويضربونه ويأخذوها منه[٢٥٩].

هذا ومن الملامتية في السودان الشيخ إسماعيل مكي الدقلاش صاحب الربابة، والشيخ سليمان الطوال الزغرات والشيخ بان النقا بن عبد الرازق النقر والشيخ محمد الهميم.

وتحكي لنا الطبقات الكثير من القصص الدالة على إسقاطهم للكثير من أحكام الشريعة فالشيخ محمد الهميم بلغ عدد نسائه تسعين امرأة، وجمع بين بنات الشيخ بان النقا كلتوم وخادم الله، كما جمع بنات أبوندودة في رفاعة وغصب خادما هول ناس أربجي زريقة حسبها سرية[٢٦٠]. وها هو سليمان الزغرات يغصب جارية من أهلها تضرب له الدلوكة اسمها منانة.

ويطرح الشيخ إسماعيل هذه الممارسات باعتبارها رؤية فلسفية محضة تتماثل وأعلى مراتب الصوفية، لأنهم يتعاملون مع الدنيا كالعدم المحض إرضاءً للخالق. وربما ترى من بعضهم أفعالا كأفعال الكفر وذلك ظاهرا لا باطنا ويقول: " قيل للجنيد: هل تعلم أن الولي يزني؟ فقال: نعم، قيل: كيف تتصور أن الولي يزني؟ فقال وكان أمر الله قدرا مقدورا."[٢٦١]

ويخلص الشيخ إسماعيل صاحب الربابة إلى تصوير ذلك شعرا بقوله:

إذا شاهدت منهم من منكر

ففي الأقدار أخيارا صحاحا

فلا تنتقص مراتبهم بذلك

ولكن ربما حصل الإماما

---

٢٥٩ طبقات ود ضيف الله، ص ٣١٧. وهي رؤية فلسفية قام عليها الإسلام الباطني فالحلاج كان يذهب إلى الأسواق والمساجد ليستعدى عليه الناس ليقتلوه وقد بلغ ذلك حد إشهار الكفر كما جاء في أبيات له:

إلا أبلغ أحباني بأني ركبت البحر وانكسر السفينة
ففي دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينة

٢٦٠ أيضا ص ٣١١.

٢٦١ مخطوطة صاحب الربابة ص ٣.

ولا تدري من يأتي البهائم
وقـــد قالـــوا أرادته النكاحـــا
فهذا كله حجـــا وحفظـــا
على الأسرار من فرط الإباحا
فسلم أمـــرهم لله خـــوفا
من العطبات أو سوء النجاما
وارضى بالذي تأخذ منهم
وجـــد منهم بتكثير المداحـــا
ألا تدري من ينكر عليهم
فخربت داره رهبا وراحـــا

إن هذه الصورة الشعرية البليغة تجسد تصويرا بليغا للمفاهيم والممارسات السائدة المستندة إلى الدين، والتي كانت تمارس من قبل الشيوخ والأولياء وهي أيضا توضح لجوئهم لإسناد كل فعل ظاهر إلى رؤية فلسفية وتجرد انتصارا للحقيقة. ونستبين من هذه الأبيات ما ساد من مفاهيم متصلة بالضرر الذي يلحق من يخالف هؤلاء الأولياء.

إن مجمل ما ذكرناه من اتجاهات وتوجهات تعطينا مؤشرات هامة لتواصل وثيق الصلة بين المظاهر السلوكية المتعددة للحركات والفرق ضمن الإسلام الشعبي، وما سوف نوضحه من سلوكيات نسبت للزبالعة.

اتجاهات فردية:

بدراسة متفحصة للطبقات نجد أن هنالك بعض الاتجاهات المتفرقة التي تتميز بنهج متفرد، والشيخ حمد النحلان أحد هؤلاء لانتهاجه منهجا واضحا أساسه الزهد في الدنيا. وقد بدأ ذلك بدخوله الخلوة وامتناعه عن الطعام والشراب والامتناع عن النوم والاختلاط مع الناس لمدة اثنين وثلاثين شهرا، خرج بعدها أكثر زهدا في الدنيا، وكان نتاج ذلك خروجه عن النمط التقليدي السائد الذي تقوم عليه المؤسسات الصوفية والتي تطرقنا لها بالوصف في الكثير من المواضع في هذا البحث، فالشيخ حمد النحلان لم تكن له زراعة

ولا تجارة، على الرغم من أن امتلاك الشيوخ أو الأولياء لأراض واسعة وتجارة كانت من أهم مميزات المؤسسات الصوفية في ذلك الوقت حيث كان للشيوخ أراض زراعية يقوم على فلاحتها والعمل فيها المريدون والأتباع. كما أن الشيخ حمد النحلان لم يكن يقبل الهدية ولا الجاه ولا الشفاعة لدى السلاطين، وقد تعددت مواقفه الرافضة للمفاهيم والسلوك السائد وصلت حد إشهار مواقف نقدية لمظاهر الثقافة الدينية الصوفية في ذلك العهد، فهو عند بداية خروجه من الخلوة نهى عن الزبلعة[٢٦٢] وأمر بسلوك الطريق القويم، وقد انتقد الأوضاع التي كانت سائدة والتي تمثلت في مؤسسات الشيوخ نقدا صريحا ولاذعا في قوله للفقيه إدريس بن الأزرق "شايل أربجي أخوانك الفقرا الشيخ يذبح لهم، ويكرعوا في الحلقة عاع عاع أهانوا الدين الله يهينهم"[٢٦٣]

والشيخ حمد النحلان سلك مسلكا يبرهن تأثره بالفلسفة الشيعية برزت في إدعائه بأنه المهدي المنتظر عند ذهابه إلى مكة. ويبدو أن إيمانه القوي وتوجهاته الفلسفية البائنة، والتي برزت في زهده وتقشفه أعطاه إحساس بالتعالي والتفوق فقد سبق إدعائه المهدية تصريحه برؤية رآها إذ يحكي بأنه رأى نفسه يعرج إلى السماوات السبع، وقد اعترف بنفسه أنه كان يعتقد بأن تلك رسالة النبوءة لولا أن محمداً هو آخر الأنبياء.

وبمقارنة اتجاهات الشيخ حمد النحلان مع فلسفة الملامتية نجد أن فلسفة الملامتية يبدو فيها زهد في الدنيا ظاهري غير حقيقي بحسبان ما يشاع عنهم، إذ أن كافة تصرفاتهم تنحى منحى تحقيق رغبات دنيوية إمتاعا للجسد، كالطرب والرقص وتعدد الزوجات وامتلاك السراري واغتصابهم، بينما يبدو زهد دنيوي حقيقي وإيجابي لدى حمد النحلان تمثل في زهده في متاع الدنيا مع تمسكه بموقف نقدي ثابت تجاه ما يراه مخالفا للدين.

خلاصة القول إن ما ذكرناه في هذا الفصل والفصل الأول هو محاولة لفهم حركة كحركة الزبالعة ضمن سياقاتها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وليس بمعزل

---

٢٦٢ وهو هنا يصف كل ما ساد من فهم للإسلام الصوفي بالزبلعة، سيتضح لنا تفاصيل ما أشار إليه لاحقا عند الحديث عن الزبالعة.

٢٦٣ أنظر طبقات ود ضيف الله.

عن المؤثرات الثقافية التي تأثر بها الفهم الديني في تلك المرحلة من تاريخه والتي تتمثل في الثقافة والدين الإسلامي بفرقه المختلفة، والتي ارتكزت في الأساس وعلى وجه الخصوص في السودان على الفهم الباطني للشريعة الإسلامية. لذلك كان لابد من التأسيس لذلك عبر عرض موجز لما ساد من ثقافة دينية وتبيان جوهرها ومظاهرها وماهية جذور هذه المظاهر، وماهية المؤثرات التي شكلتها سواء على المستوى المحلي أو ما وفد منه ليتلاقح محليا.

أهمية استعراض معطيات هذا الواقع تتأتى أساسا من أن الإسلام الذي انتشر في السودان برزت فيه بشكل واضح العديد من المؤثرات، على وجه الخصوص مؤثرات الإسلام الباطني وليس الإسلام على وجه الأحكام الشرعية كما يراها أهل السنة أو الظاهر. وقد رأينا ونحن نحاول تشكيل صورة ذهنية لهذا الإسلام الذي ساد كيف أن محاكاته للاتجاهات والسلوكيات المرتبطة بالفكر الباطني كانت مؤثرات هامشية، دون أن تحمل رؤى فلسفية أو مؤثرات سياسية كما هو الحال بالنسبة للحركات الباطنية التي نمت في حدود الدولة العربية الإسلامية والتي ألمحنا إلى بعض منها في مقدمة هذا الفصل..

عوامل كثيرة من بينها الجهل والتخلف وسيادة جو مشحون بالغيبيات والامتثال لظواهر الأشياء أكثر من جوهرها كانت وراء التأثر الهامشي للإسلام الباطني في السودان بالفلسفة والرؤى الباطنية والتي تطرقنا إلى أهم مداخلها عند حديثنا عن الفلسفة والفرق الباطنية في مطلع هذا الفصل. فكان أنْ ساد إسلام صوفي محلي له نكهته وكينونته الخاصة يرتكز في ظاهره على السلوكيات – مسلك طريق القوم– والتصرفات أكثر منه موجهات العقيدة وتعاليمها التفصيلية.

لقد أوضحنا في هذا الفصل كيف أن أي حركة دينية أو اجتماعية كان لابد من أن ترتبط بالواقع المعيشي الاجتماعي والاقتصادي في السياق التاريخي والمكاني المحدد. وأن ما تحمله من رؤى هي نتاج بلا شك لمؤثرات ثقافية تشكلت في رحم هذا الواقع، هذا الفهم بقدر ما يفسر ويوضح عدم قابلية تطبيق الإسلام على وجهه الشرعي، فأنه أيضا يؤشر إلى حقيقة فشل أي رؤى فلسفية وفكرية صارمة في التطبيق كما هو الحال مع الفكر الباطني. هذه المعطيات تتماثل بلا شك فيما نحن بصدد البحث عنه، إذ يقودنا

بلا شك إلى تأكيد أن حركة الزبالعة لم تكن شيئا مستوردا بل هي حركة قامت وتأثرت بما حولها من محيط، واستقت المظاهر الخاصة بها من واقع معاش. واستفادت من الإرث الذي تشكل عبر التاريخ والمرتبط بالديانات المتعاقبة والمعتقدات المحلية والديانة الجديدة الوافدة عبر الهجرات المختلفة، ونوعية هذه الهجرات وما تحمله من رؤى وأفكار وتصرفات تتلاقح لتتماثل مع الواقع المعيشي والثقافي.

إن استقاء حركة الزبالعة لمظاهر ديانتها من واقع متعدد ومختلف، وفي ظل ظروف افتقرت إلى العلم والتعليم يجعل إسنادها لرؤى فكرية أو رؤى فلسفية أو دينية يفتقر إلى الحكمة والواقعية، إلا أن هذا لا ينفي أن للحركة طابعها الخاص بها والذي جاء متطابقا ومعبرا عما تجمع لديهم من خبرات وتجارب. يسند قولنا هذا الطبيعة القاسية للمكان والزمان الذي برزت فيه الحركة، ومحدودية العلم والمعرفة، ومحدودية الانفتاح على مدارك العلم والتعلم المختلفة.

الفصل السادس

حركة الزبالعة

الزبالعة:

سوف نفرد هذا الفصل للتحدث باستفاضة عن كل ما تجمعٌ لدينا من معلومات حول جماعة الزبالعة لب مبحثنا الأساسي، وسنتحدث عنها كظاهرة من الظواهر المتصلة بالإسلام الشعبي الذي انتشر في السودان. هذا ويمكن للقارئ أن يلاحظ أنني كنت أسعي من خلال هذا البحث إلى تحري الواقع الاجتماعي والثقافي السائد وربط وتفسير حركة الزبالعة ضمن هذا الواقع. لم استند فقط على ما شاع ويشاع عنهم، إنما سعيت إلى تفسير ذلك وتحليله ضمن الواقع المعاش. وقد حاولت أن يكون التسلسل منطقيا لذا كان حديثي عن كيفية انتشار الإسلام في السودان ونوعية الإسلام الذي انتشر في السودان في وصف تحليلي الهدف منه هو تكوين صورة ذهنية منطقية لشكل ونوعية هذا الإسلام، ثم تطرقنا إلى الإسلام الباطني. وفي هذا الفصل يجئ الحديث عن حركة الزبالعة متسائلا ورابطا للحركة بالواقع ومن ثم تحديد إلى أي مدى يمكن أن تكون حركة كالزبالعة حركة مارقة، أو حركة طبيعية ومتوقعة ضمن الإطار العام للإسلام الباطني الذي انتشر في العالم الإسلامي، والإسلام الباطني أو على وجه الدقة الإسلام الشعبي الذي انتشر في السودان، وهل حركة الزبالعة خارجة من رحم ثقافة المجموعة أم أنها حركة غريبة عنها ودخيلة عليها؟

كما سنتطرق في هذا الفصل إلى كل ما توفر لدينا من معلومات متصلة بحركة الزبالعة، ويشمل ذلك بداية نشأتها، تاريخها ومرجعيتها، والأسماء التي أطلقت عليها، ثم معتقداتهم وممارساتهم، والرأي الشعبي حول الجماعة وكل ما قيل ويقال عنهم، وتتبع كل ذلك حتى الوقت الحاضر[٢٦٤].

---

٢٦٤ الوقت الحاضر المذكور محدد بتاريخ إجراء هذا البحث في النصف الأول من الثمانينات.

الكلمة زبالعة:

يقول د.عون الشريف قاسم: إن كلمة زبلعة وردت أكثر من مرة في طبقات ود ضيف الله "أمر الناس بالتوبة والاستغفار وترك الزبلعة وسلكهم الطريق" والزبلعة هي اعتقاد الزبالعة أو أهالي أبي جريد. ويشير ود ضيف الله إليهم بأنهم كهنة وسحرة، وبقايا هذه المجموعة ما تزال في منطقة سنجة وكركوج[٢٦٥] وفي تحقيق إبراهيم صديق لكتاب طبقات ود ضيف الله ذكر: "إن الزبلعة هي عدم الاستقامة والشعوذة، واستعمال التكهن، وسلوك الطريق التي لا ترضي الله سبحانه وتعالى بترك أوامره واجتناب نواهيه، ولفظة الزبالعة الشائعة على ألسنة الناس من هذا الوادي "ومن الشائع" قوم أبو جريد، وهم فساق يعملون المناكير ويبيحون الفحشاء مع النساء، وكذلك من الشائع العكليتة[٢٦٦] وهم قوم بغاة غصاب خارجون عن طاعة الحكام في السودان شأنهم النهب والله أعلم"[٢٦٧].

أما د. يوسف فضل فقد عرفها في تحقيقه للطبقات بقوله: "الزبلعة هي الشعوذة أو الهرطقة، والزبالعة هم جماعة أبي جريد الخارجون على الدين"[٢٦٨]. وقد ورد في المخابرات[٢٦٩] "أن الزبالعة وتعني المخادعين كما ينادونهم" وقد أوردها هيلسون أيضا بهذا المعنى إذ قال "جماعة أبو جريد يعرفون بالزبالعة من زبلع أي مخادع أو غبي"[٢٧٠].

ومن ناحية أخرى فقد استعملها نعوم شقير كاسم لقبيلة أو مجموعة قوم[٢٧١]. كما استخدمها في السياق ذاته عبد المجيد عابدين الذي قال "الزبالعة طائفة أو قبيلة، ووصفها البعض بأنها شعبة خاصة عرفت بالملة الخامسة[٢٧٢] لادعائهم نبوة أبي جريد، ووصفها

---

٢٦٥ د. عون الشريف قاسم، قاموس اللهجة العامية في السودان، ص ٣١٥،

٢٦٦ عكليتة تشير إلى الشخص الذي يعتقد فيه نفسه الدهاء والشطارة والذي يصعب التخلص منه.

٢٦٧ إبراهيم صديق، تحقيق طبقات ود ضيف الله، ص (٦).

٢٦٨ يوسف فضل حسن تحقيق طبقات ود ضيف الله ص (١٦٢)

٢٦٩ مخابرات ٢٧٠/٣٢/٢ دار الوثائق المركزية

٢٧٠ Hilleson, J. r., the people of abu jarid, SNR, KAHARTOUM, 1918, PP 175.

٢٧١ نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان، بيروت، ص ١٩ .

٢٧٢ الملة الخامسة أو الخامسية تعني مخالفة المذاهب الأربعة التي يتفق عليها المسلمين.

آخرون بأنها كغيرها من الفرق لا تؤمن برسالة أو نبوة لغير سيدنا محمد، وكل ما يميزهم عن غيرهم أنهم طائفة غير مألوفة لدى عامة الطرق في السودان"[٢٧٣].

ومن أقوالهم السماعية الآن أنهم سموا زبالعة لأن حلقات الذكر كانت مقترنة بالإباحة والمجون، إذ كانوا في ليالي الذكر يواقعون النساء دون فرض أو حدود، يواقعون الأم والأخت وبنت الولد، وقيل أن كلمة زبلعي تعني سفيه.

وقد ورد في طبقات ود ضيف الله في ترجمة حمد النحلان "عن أن امرأة في حلته اسمها عبادة، قالت الرجل هذا يحدثونه الزبالعة بالواقع ويقول أنا بكاشف". فمن الشائع الآن في استعمال كلمة الزبالعة القول إن فلانا أو علانا من الأولياء له زبالعة، أي انه يمتلك جن أو قوى خفية تساعده، وتلبي له طلباته وتخبره عن المكنون، ومن الشائع السفلي. هذا الاستعمال الشائع الآن يطابق قول المرأة عبادة بأن حمد له زبالعة يحدثونه بالواقع. وفي تفسير ذلك فإن ما قيل عن زبالعة حمد يحتمل عدة احتمالات هي أولاً: الزبالعة من الأنس وهم جماعة أبي جريد، ثانيا: الزبالعة يعنى بها جن أو قوى خفية تكاشفه. ويبدو أن الرأي الثاني هو الأرجح لأنه إذا كان للشيخ حمد النحلان اتصالات بأشخاص من الزبالعة المنتظمين في سلك أبي جريد فأن هذا لم يكن بأي حال من الأحوال ليخفى عن أعين الناس، خاصة وبمقارنة ذلك مع ما ذكر في ترجمة حمد النحلان عن أنه وبعد خروجه من خلوته "نهى عن الزبلعة وأمر بسلوك الطريق القويم".

وهذا الاستعمال يؤكد الرأي الشائع الآن من أن المقصود بالزبالعة الجن أو السفلي"[٢٧٤]. والرأي الشعبي السائد حاليا عن جماعة أبي جريد أو الزبالعة كما هو شائع في المنطقة حول سنجة ومنطقة الجزيرة يعني التعامل مع مجموعة تتعاطى السحر بواسطة قوى خفية هي الجن أو السفلي "ويسمونهم في اللغة الدارجة بالخدام".

---

٢٧٣ عبد المجيد عابدين، تاريخ الثقافة العربية في السودان: منذ نشأتها إلى العصر الحديث، دار الثقافة الخرطوم ١٩٧٦، ص ٦٥

٢٧٤ السفلي يعني بها قوة خفية غيبية وهي الجن والجن نقيض للملائكة من خبث التكوين فهم من مارج من نار "الآية" وصفتهم أنهم حيوانات هوائية تتشكل بأشكال مختلفة وتقول أساطير العرب أن الجن هم سكان الأرض قبل النوع البشري.

وهذا يطابق ما ذكره د.عون الشريف عن أن ود ضيف الله يشير إليهم بأنهم كهنة وسحرة"[٢٧٥]، وسوف يتضح لنا ذلك بصورة أكثر جلاء فيما سيأتي من حديث حول معتقداتهم والرأي الشعبي حولهم.

وقد أورد المقريزي ما يشير إلى وجود الزبالعة في مصر في فترة سابقة على الرغم من أنني لم أجد ما يشير إلى مقصد المقريزي من الكلمة وهل تعني ذات المعنى في السودان أم أن المقصود بها أسم قبيلة إذ قال: "كان فيه أديرة كثيرة خربت وبقي منها بقية فكان بالمقس خارج القاهرة من بحريها عدة كنائس هدمها الخليفة الحاكم بأمر الله أبو علي منصور الفاطمي في ١٩ ذو الحجة سنة ٣٩٩ هـ.... ثم يقول: وكان في ناحية أبي النمرس من الجيزة كنيسة قام بهدمها رجل من الزبالعة لأنه سمع أصوات النواقيس يجهر بها ليلة الجمعة بهذه الكنيسة "[٢٧٦]

من هنا فإن كل ما ورد عن كلمة الزبالعة يمثل جزءاً من المعنى الكامل لهذه الكلمة، وهي في جزئياتها تمثل مؤشراً إلى ما تكون عن هذه الجماعة في الرأي الجمعي، وتعبر مدلولات المسمى عن الصورة الذهنية التي تكونت عنهم في العقل الجمعي الشعبي، لهذا فإن كل ما ذكر عنهم عدا ما ذكره نعوم شقير وعبد المجيد عابدين وإدعائهم بأنه اسم لقبيلة يمثل جزءاً من الحقيقة، وفي رأيي فإن هذه المؤشرات تقارب في مجملها مدلولات التسمية.

الزبالعة أو جماعة أبي جريد: النشأة والتطور:

جاءت سيادة الدولة والثقافة الإسلامية في السودان تدريجيا بتدرج دخول العرب وثقافتهم للسودان واستكملت بتأسيس دولة الفونج كما ذكرنا سابقا، وقد تطرقنا إلى العوامل المساعدة الأخرى كقانون الوراثة وغيره، وقد اتضح لنا مما سبق ذكره بأن تجربة التطبيق الإسلامي في السودان كانت لها خصوصيتها وطابعها المتفرد بها. لأنها جاءت محملة بعدة ثقافات تلاقح فيها الإرث الاجتماعي والثقافي الأفريقي للسكان

٢٧٥ د. عون الشريف قاسم، المصدر السابق، ص ٣١٥.
٢٧٦ المقريزي خطط ج٢ ص ٤١٨

المحليين بمكوناته المختلفة والتي شملت الأساطير الأفريقية المحلية والعربية الوافدة وأساطير وعادات وديانات وثنية ومسيحية. كل هذا تم تحت ظروف تاريخية واجتماعية أفرزت نمط ثقافة إسلامية خاصة هي خليط من الموروث المحلي والتجربة الوافدة، أسميناها هنا بالإسلام الشعبي، وقد سبق وأوردنا الكثير من ملامحها وما تحمله من مظاهر تتعارض مع أصل الشريعة الإسلامية.

ويبدو أن جماعة أبي جريد[٢٧٧] نشأت في فترة سيادة الدولة والثقافة الإسلامية والتي ذكرناها آنفا، يقول هيللسون[٢٧٨] إنها نشأت وسط أتباع عبدالله بن دفع الله العركي، إذ يقال إن الشيخ عبدالله العركي في إحدى زياراته إلى مكة رجع ومعه سبعة من العلماء المكيين الأشراف الذين استقروا بالسودان، وكان لكل منهم شهرته الدينية. ولم يذكر لنا هيللسون أسماء هؤلاء العلماء، ووجدنا صعوبة في تحديد أسمائهم بشكل قاطع من خلال الأقوال السماعية للاختلاف حولها. فالرواشدة[٢٧٩] يذكرون منهم محمود الغريب، ودفع الله ود أبو إدريس، وجمعة البطران، والشريف سلمان، والشريف جمعة الماقي، أما العركيين فإنهم لم يذكروا محمود الغريب، وقالوا إنهم ثمانية وهم عبدالله بن داؤود،[٢٨٠] والسيد ملاس ومسكين وبدر وأبيض وحسب الله راجل العقدة وجمعة الماقي وعبدالله أبو ريش. بينما يذكر أهالي الجزائر[٢٨١] بأنهم سبعة أشراف كون كل واحد منهم فيما بعد قبيلة، ومنهم محمود الغريب في كنانة، وحسب الله الحولة، وسليمان الدسيس بقسم الحوش، وحسب الله راجل العقدة في عطبرة.

---

٢٧٧ يعتبر ما كتبه هيللسون عن الزبالعة في مقاله بمجلة السودان في رسائل ومدونات

٢٧٨ Hilleson, J. r., the people of abu jarid, SNR, KAHARTOUM, 1918, PP 170.

استنادا إلى مذكرات أمين باشا غير المنشورة وإلى الروايات الشفهية مصدر رئيسي .. المصدر السابق ص ١٧٨.

٢٧٩ الرواشده : هنا هم سكان المنطقة بين الرهد والنيل الأزرق وعلى وجه التحديد أولئك المتمركزون في حلة خضر والذين اشتهروا بأنهم من أتباع الزبالعة .

٢٨٠ هيللسون :المصدر السابق ص ١٧٨

٢٨١ الجزائر قرية تقع في الضفة الشرقية للنيل الأزرق بالقرب من سنجه، ويقطنها فرع البليلاب من كنانة وهم أحفاد آدم أبو جريد وكلهم زبالعة .

هذا وما يهمنا من كل هؤلاء العلماء والأقوال المتضاربة حول أسمائهم هو الشريف محمود الغريب، فقد ذكر هيللسون:[282] بأنه شريف يرجع بأصله إلى الحسين بن علي، وقد ارتبط بعبد الله العركي وأخذ منه العلم والطريقة، يقول هيللسون عن بداية أمر هذه الطريقة بأن محمود الغريب هذا تزوج بامرأة من أبو حراز يدعي البعض بأنها ابنة الشريف دفع الله العركي، وقد أنجبت له ابناً سمي أبكر. هذا وتتفق المصادر التي تطرقنا لها على أن أبكر هذا هو مؤسس طريقة الزبالعة. وعلى الرغم من أنها سميت باسم أبو جريد إلا أن أبو جريد لم يكن المؤسس بل كان تابع ضمن أتباع أبكر ثم خلفه في الطريقة بعد ذلك.

هذا وتختلف الروايات حول الخلفية العلمية للشيخ أبكر إذ تشير بعض الروايات إلى أنه تلقى بعض العلم في البداية ثم دخل خلوة وأخذ في تعلم الأسماء دون وساطة شيخ. وهنالك رأي آخر بأنه لم يتلق أي علم بل أنه اتصل ببعض السحرة من النوبة فتعلم منهم الكشف والنفث في العقد وما إلى ذلك.

هنا لابد من وقفة قصيرة لعرض ما قيل عن الجهة التي أتى منها هؤلاء العلماء . وبعض ما كتب عن ذلك،علّه يساعدنا في تقصي وفهم هذه المجموعة وفك الطلاسم حولها. إن أهمية ذلك تكمن في أن مجيء هؤلاء العلماء ارتبط بالكثير من الأساطير والكرامات التي تبدو من الأمور اللامعقولة والتي يستحيل حدوثها. وكما ذكرنا سابقاً فهي تمثل في الواقع الرأي الشعبي حولهم سواء كان ما قيل وأشيع حولهم حقيقي أو صورة خيالية تكونت في الذهنية الشعبية لأنها تمثل في واقع الأمر مدخلاً لتفسير بعض ما أشيع عنهم.

لقد تشكلت لدينا فيما سبق من سرد صورة عن الثقافة السائدة في ذلك الوقت والتي تشكل فيها الحاجة الروحية لتفسير ظواهر الطبيعة والاندهاش حيالها والإيمان بالغيبيات رافداً ثقافيا هاما لم يتأثر بانتشار الإسلام، لذا كان لابد من أن يرتبط مجيء هؤلاء السبعة ببعض من اللامعقول من أحداث لتتشكل مسيرتهم وفقا للهالة الأسطورية التي

---

٢٨٢ هيللسون : المصدر السابق ص ١٧٨

ينشدها المجتمع والتي ترفعهم إلى مصاف طموح المجموعة، على الرغم من بعدها عن موجهات الشريعة الظاهرة وارتباطها بمعتقدات لمخلفات ثقافات متعاقبة كما ذكرنا.

لقد كانت مسيرة هؤلاء العلماء السبعة في رحلتهم الطويلة من مكة إلى السودان مجال خصب تفتقت عنه الكثير من القصص والأساطير في الخيال الجمعي. وتتفق كل المصادر المكتوبة والسماعية على أن هؤلاء العلماء أتوا من مكة إلى السودان، وكيف أنهم وفي رحلتهم الطويلة هذه قد واجهتهم الكثير من المصاعب وكيف أنهم وفي مواجهتهم لهذه المصاعب تفتقت قدراتهم عن حلول سهلة يمكن تصنيفها ضمن المعجزات وهي تنبئ عن قدرات كامنة فكان ما قيل عنهم بأنهم استطاعوا عبور البحر بالفروة والمقولة السائدة عنهم "السبعة الطافوا البحر بالفروة واتقسموا بالمدائن[٢٨٣]".

فالشائع بين أسلاف الزبالعة الآن أن هؤلاء السبعة تحالفوا على عهد وميثاق الأخوة في الدين والبحث عن العلم لاعتقادهم بأن بلاد العلم واسعة وكثيرة. وقد اتفقوا على أن يتمسكوا بسر النار، إذ تحكي الأسطورة عنهم بأنهم في أثناء مسيرتهم هذه تعرضوا لعداء من بعض القرى والتي رفضت استضافتهم، فكان أن حلت اللعنة على هذه القرى في ذلك اليوم فعجزوا عن إيقاد النار ولم ينضج لهم أي طعام. ويقال إن بعض هذه القرى أرسلت من يقتص أثرهم، غير أنهم لم يفلحوا في ذلك وتحكي الأسطورة أن أحد هؤلاء السبعة تحول إلى عبد أسود وتحول البقية إلى حطب حمله هذا العبد، فلم يتعرف عليهم الأعداء ولم يتعرضوا لهم.

هذا وعلى الرغم مما يبدو من استحالة لحدث كهذا، إلا أن هنالك أهمية خاصة تكمن من وراء ذلك[٢٨٤] فالأسطورة المرتبطة بمجيء العلماء السبعة بقدر ما تعكس لنا الواقع الثقافي والاجتماعي في ذلك الوقت، فهي أيضا تشير إلى ما يتكون عنهم من

---

٢٨٣ هذه الحكاية عن مسيرة السبعة اتفق على روايتها كل من أسلاف الزبالعة من البليلاب سكان الجزائر والرواشده سكان خدر.

٢٨٤ يقول الدكتور خليل أحمد خليل في كتابه مضمون الأسطورة في الفكر العربي بأن الأسطورة بوجه عام ترمي إلى إظهار قوة غيبية غير موضوعية أو فعلية خارقه لمجموع قوى البشر وتتجسد في إرادة أو إرادات متجاوزة للشرط البشري وإمكاناته. وإرادة القوى هذه تتجسد في المعجزات والكرامات وتكمن خطورة الأسطورة في كونها موضوع اعتقاد .

صورة ذهنية لدى العقل الجمعي وهي لازمة ضرورية للاعتقاد فيهم والإيمان بولايتهم... ولأهمية انعكاسات ذلك على المجموعة.

هناك دلالتان في هذه الأسطورة أجد أنه من الضروري الوقوف عندهما، فالمتمعن لهذه الأسطورة يجد أن هنالك احتمال لرابط بينها وبين بقايا عبادة قديمة هي عبادة النار وعبادة الشمس، إذ أن كافة الأساطير حول مجيء الزبالعة وحتى ما يرويه أحفادهم تشير إلى أنهم أتوا من المشارق من مكة، وقد أشار جيوفاني إلى ذلك الجو الأسطوري المرتبط بمجيئهم من حيث تشرق الشمس[٢٨٥]، ببقايا عبادة قديمة للشمس، وهو أمر ليس بالمستبعد في ذلك العصر خصوصا إذا ما قورن بالكيفية التي انتشر بها الإسلام ومن ثم سيادة إسلام ذي طابع خاص يحمل في جوهره ومظهره ملامح ومظاهر جميع الديانات والمعتقدات التي شهدتها المنطقة وحتى بعد سيادة الإسلام فإن النار والكواكب كانت وما زالت رمز القوة لحياتهم البدائية المتخلفة.

إن الصلة بين عبادة الشمس وبعض الممارسات المرتبطة بها نجد فيها بعض المنطق بمقارنة ذلك مع ما ذكره جيوفاني عن أنهم وفي دفن الميت كانوا يوجهون رأس الميت نحو المشرق، حيث يعتقدون أنه أتى من هنالك، وقد ذكر أيضاً إن من الطقوس المتصلة بدفن الميت الرقص حول النار في مقبرة الميت[٢٨٦].

خلاصة ذلك أن هنالك اتفاقا تاما حول أن بداية مجيء الزبالعة كانت من مكة وربما أتوا منها عبر مصر، ويتضح لنا مما ذكرناه سابقاً أن محمود الغريب هذا نزل في المنطقة شرق النيل الأزرق حيث منطقة أبو حراز الآن وما حولها أي المنطقة حول الرهد.

---

٢٨٥ أنظر جيوفاني المصدر السابق.

٢٨٦ انظر جيوفاني المصدر السابق. وتشتهر مناطق النيل الأزرق بالاحتفاء بالنار، فقبيلة الهمج وهي إحدى كبرى القبائل بولاية النيل الأزرق لا زالوا حتى اليوم يحتفلون بعيد جدع النار وهو عيد نهاية الحصاد وهو عادة عند كل قبائل النيل الأزرق، إلا إن عيد جدع النار عند الهمج هو نهاية الأعياد بالنسبة لكل القبائل في النيل الأزرق ويقام سنويا في جبل القرى غرب الروصيرص.

ويقال إن أول أتباع أبكر كان اسمه آدم عبدالله والذي عرف بعد ذلك بآدم أبو جريد، هذا وقد انتشرت الطريقة وازدهرت على يده إذ أن معظم المصادر تشير إليه في حديثها عن الزبالعة بينما لا نجد إشارات كثيرة لأبكر مؤسس الجماعة. وعلى الرغم من انه ليس مؤسس الطريقة إلا أنها أصبحت تعرف بعد ذلك باسمه "جماعة أبو جريد". وآدم هذا من السكان المحليين، ويبدو أنه من قبيلة كنانة الكواتيل بينما أبكر عربي من أب شريفي يرجع أصله إلى الحسين بن علي وأم من السكان المحليين كما ذكرنا سابقاً.

يقول هيللسون: إن هنالك ما يقال عن أن أبي جريد هو الأخ الأصغر لأبكر، وقد خلفه بعد موته كنقيب له، كما تشير المصادر إلى أخ ثالث يدعى كرين وقد كان له دور بارز في الطريقة، ويعتبر أبناؤه ونسله إلى اليوم خلفاء للطريقة ويطلق عليهم اسم الخليفة"[287].

أما المؤرخ محمد عبد الرحيم فإنه لا يربط نشأة الطريقة بالشيخ أبكر أو بمجيء محمود الغريب إذ يقول عن بدايتها: "إن آدم ولد في طباخة غرب الحاج عبدالله وجنوب الخرطوم ويرجع في أصله إلى كنانة، وكان أمياً لا يعرف القراءة ولا الكتابة، لكنه يتمتع بالدهاء والذكاء الحاد، تظاهر بميله الديني وحبه للمتصوفة فأخذ الطريقة على يد الشيخ أبي يعقوب، ثم انفصل عن شيخه واشتغل بالعبادة والنسك، فصار يقيم الذكر في جنح الليل.. الخ".

أما ريد فيقول: "إن من السبعة الشرفاء الذين أتي بهم محمد فريد من المدينة شريف اسمه محمود الغريب وإن أبناء محمود هذا هم أبكر وآدم أبو جريد وهما مؤسسا الطريقة"[288].

وبالرجوع إلى سلسلة النسب لدى أحفاد أبو جريد، وأحفاد أبكر فإننا لا نجد أي جامع بينهم فإذا افترضنا أن أبكر هو ابن لمحمود الغريب فإن آدم أبوه عبدالله وهو

---

٢٨٧ الأقوال السماعية لأتباع الزبالعة في قريتي خدر والجزائر
٢٨٨ Reid, SNR, 1930, PP 13.

كناني، وبذلك تنتفي أخوة الدم بينهما. هذا ولم نستطع تتبع نسل كرين غير أن الطيب محمد الطيب[289] ذكر أن كرين والده يسمى عبدالله، ويقال له كرين ود عبدالله فربما كان كرين هذا أخ لآدم أبو جريد، كما أن الطيب محمد الطيب يذكر بأن "كرين كان هو الخليفة الثالث، وكان له دور بارز في تاريخ جماعة الزبالعة وتعرف ذريته حتى اليوم بأنهم خلفاء الطريق"[290]

هنا تبدو لنا ملاحظة هامة، وهي انعدام أسس واضحة ومحددة لاختيار الخليفة عند الزبالعة، ويبدو أن ذلك لم يكن ليؤثر في بداية تكوين الجماعة، غير أن ثقافة العرب بمقوماتها القبلية القائمة على التوريث وتوريث المشيخة أدى إلى اختلاط الأمر فيما بعد، وكان نتاج ذلك أن الخلافة تقسمت في ثلاثة بيوت هي أولاً: خلافة أبكر ونسله من بعده ثانيا: خلافة آدم ونسله من بعده ثم خلافة كرين ونسله من بعده.

إن انقسام الخلافة في هذه البيوت الثلاثة تشوبه بعض الغرابة، ويثير الكثير من علامات الاستفهام حول حقيقة الصلة وعلاقة القربى بينهم، وبالرجوع إلى ما سبق ذكره حول نسب كل من أبكر باعتباره من أصل عربي وآدم أبو جريد باعتباره من أصل محلي. نجد أن الأمر برمته مرتبط باللبس والغموض المصاحب لأنسابهم، إذ يصعب تحديد أنسابهم بصورة قاطعة عند الرجوع إلى المصادر المكتوبة عنهم وحتى في تتبع أخبارهم الشفاهية فإلى اليوم يصعب تحديد الصلة بين أسلاف الزبالعة وفي محاولة لتقصي حقائق هذا الالتباس نجد العديد من الأسباب كما يلي:

أولاً: محاولات الانتساب للعرب الأشراف والانتساب إلى آل البيت في تلك الفترة.

ثانيا: ما يقال عن العهد والميثاق الذي جمع أفراد الطريقة للدرجة التي اختلطت فيها روابط القربى والنسب، وتعمدهم عدم الاهتمام بأواصر قرابة الدم وإحلال أخوة الطريقة مكانها.

---

٢٨٩ الطيب محمد الطيب، الشيخ فرح ود تكتوك حلال المشبوك، دار الطابع العربي، الخرطوم ١٩٧٧.
٢٩٠ أيضا.

ثالثا: انضمام الزبالعة للمهدي واشتراكهم في كافة المعارك التي شنتها المهدية في كل أنحاء السودان وتعرضهم لاستشهاد جماعي في هذه المعارك، مما أدى إلى فقدان حلقة هامة في انسياب المعلومات تمثلت في الجيل المعاصر للمهدية.

رابعا: هنالك احتمال يشوبه الكثير من الشك، وهو أن هذا الاختلاط في أواصر القربى كان نتاجا لما أشيع حولهم عن شكل العلاقات بين أفراد الطريقة والممارسات في داخل الطريقة خاصة تلك المتعلقة بالليالي الإباحية في ليالي الذكر وما ينتج عن تلك الممارسات الإباحية من اختلاط متعمد للأنساب.

هذا الاحتمال في وجهة نظري بقدر ما لم نجد ما يثبت فحواه بشكل قاطع فانه يبدو مشكوك فيه لأنني ومنذ البداية سرت في اتجاه توضيح أن حركة الزبالعة لم تكن خارجة عن المألوف أو لم تكن نشازا وأنها جاءت من صلب الثقافة السائدة حينذاك إلا أننا لا نستطيع أن نجزم بعدم صحة ما يشاع عن إباحية ليالي الذكر، خصوصا وأن ذلك يقع في سياق سبق وتطرقنا له مما هو مرتبط بمقومات الزمان والمكان، وهذا يمكن أن يثير التساؤلات حول العلاقات والروابط الزوجية في تلك المرحلة من الأزمان، وهل كانت روابط العقد في الزواج وشروطه هي بذات الشكل والانضباط الذي ورد لاحقا بورود الأديان. وهنالك عامل آخر وهام وهو أن ما سعت له الطرق الصوفية الأخرى لاتهام طريقة الزبالعة بالإباحية أمر وارد في الفكر والممارسات في الإسلام الباطني وهو ما يطلق عليه ليالي الإفاضة. وفي كل الأحوال فالشاهد أنه حتى وفي حال وجود هذه الممارسات، فالثابت أنها انتهت بمجيء المهدية وانضمام الزبالعة لراية المهدي وانضمامهم لأنصاره تحت راية دغيم وكنانة[٢٩١]، على الرغم من أن انضمامهم لراية المهدي في حد ذاته يحمل تبرئة لهم مما يقال عن أنهم ملة خامسة وعن خروجهم عن الإسلام وفي روايات انضمامهم للمهدية[٢٩٢] ما يفيد ذلك، إذ يقال إنهم أتوه قائلين "نحن أولاد أبو جريد جينا تهدينا" فقال لهم: أهديكم من شن ما انتو أصلكم مهديين، وهذا القول إذا صح فانه يحمل الكثير من الدلالات، فإذا اعتبرناه بمثابة وثيقة براءة لهم من خروجهم

---

٢٩١ يقول رواة الزبالعة أن صلتهم بالأنصار لم تنقطع، وأنهم استفادوا منهم كقوة بشرية تصوت لمرشحي حزب الأمة في المنطقة وتدعمه، على الرغم من أن الأنصار لم يحدث أن اختاروا مرشح من بين الزبالعة.

٢٩٢ رواية للعجبة محمد احمد والذي يعمل بوزارة الخدمة العامة والإصلاح الإداري حين مقابلته.

عن الإسلام فانه من ناحية أخرى يؤشر للإيمان بفكرة المهدية وارتباط هذه الفكرة بالفلسفة الشيعية.

يقول هيللسون:[٢٩٣] بأنه قد استطعنا تحديد تاريخ أبكر وأبو جريد لدرجة يمكن أن يكون فيها التحديد قاطعاً، فكتاب الطبقات يحوي وصفا كاملا لعبدا لله العركي شيخ محمود الغريب، فهو من تلاميذ عبد الرحمن بن جابر، والذي عاش في زمان عمارة أبوسكيكين (١٥٥٥- ١٥٦٣) وهو كاتب العقيدة الكبرى ومقدمة السنوسي وقد انتهى منها في العام ١٥٩٩. فأبكر وأبو جريد أبناء معاصره الصغير ينتمون إلى أول القرن السابع عشر وتأكد ذلك مع ما قاله الخليفة الحالي الشريف الإمام والذي تتبع سلفه منذ أبكر عبر الروابط التالية:

الإمام بن البساطي بن محمد بن البساطي بن رحمة بن الإمام بن رحمة بن أبكر، وإذا اعتبرنا أن متوسط حياة الجيل تقدر بأربعين عاما، نصل إلى أن تاريخ ميلاد أبكر كان في النصف الأول من القرن السابع عشر. يؤكد ذلك ما ذكر في وثائق المخابرات الإنجليزية عن أن الشيخ أبكر وتابعه أبو جريد قد عاشوا في أول القرن السابع عشر في عهد أوج السلطة السنارية.[٢٩٤]

هذا وبتتبع نسل أبو جريد نصل إلى نفس النتيجة، فآدم أبو جريد هو الجد التاسع للخليفة الحالي الشيخ النور[٢٩٥] المقيم في منطقة الجزائر وسلسلة نسبه على التوالي كما ذكر لي الشيخ النور بن أحمد بن البدر بن الزاكي بن فارس بن الزين بن سرور بن عامر بن آدم.

هذا وإذا اعتبرنا أن كرين كان الخليفة الثالث، فإنه وبتتبعنا للأقوال السماعية وبما ذكره الطيب محمد الطيب[٢٩٦] فإن كرين يكون معاصرا للشيخ فرح ود تكتوك والذي

---

٢٩٣ هيللسون المصدر السابق ص ١٧٩.
٢٩٤ Intel 2/32/270
٢٩٥ الشيخ النور بن الشيخ احمد هو الخليفة الحالي وقد قمنا بزيارتهم بقريتهم في منطقة الجزائر بمعية الطيب محمد الطيب .
٢٩٦ انظر الطيب محمد الطيب، المصدر السابق.

عاش في الفترة من ١٠٤٧- ١١٤٧ هجرية، وعن تاريخ الشيخ فرح ود تكتوك الذي عاصر الشيخ كرين ود عبدالله يقول نعوم شقير: إنه كان في العام ١١٠٠هـــ ويقول الطيب محمد الطيب: بأن الشيخ فرح لم يعاصر بداية تأسيس دولة سنار أو السلطنة الزرقاء بل كانت حياته بعد ما يقارب القرن من نشأتها أي في الثلث الثاني من عمر السلطنة في عهد الملك بادي أبودقن. وكل ذلك يؤكد صحة التاريخ الذي حددناه.

من كل ذلك نخلص إلى أن طريقة جماعة أبو جريد قد ظهرت في أوائل القرن السابع عشر الميلادي على يد مؤسسها أبكر بن محمود الغريب[٢٩٧] الشريف المكي، وخلفه تابعه آدم بن عبدالله أبو جريد، ويبدو أن الطريقة ازدهرت على عهده لأنها أصبحت تعرف بعد ذلك باسمه "جماعة أبو جريد" وربما كان ذلك راجعا أيضا إلى أن الطريقة نفسها انتشرت في بداية أمرها وسط أهله من قبيلة كنانة وعلى وجه الخصوص البليلاب من كنانة الكوانيل.

المناطق والقبائل التي انتشرت بينها الطريقة

لقد سبق وذكرنا أن مؤسس طريقة أبو جريد هو أبكر بن محمود الغريب، وهو مولود لأب عربي من أشراف مكة وأم من العنصر المحلي وكان أول أتباعه هو آدم بن عبدالله أبو جريد من كنانة، لذا جاء معظم أتباعهم بعد ذلك من كنانة، وبالتحديد من فرع كنانة الكوانيل وقد سموا بالبليلاب. ويقول هيللسون: إن الطريقة انتشرت في البداية وسط أتباع عبدالله بن دفع الله العركي وهذا يعني انتشارها في المنطقة شرق النيل الأزرق وفي المنطقة حول أبي حراز وما حولها.

وفي تتبعنا لوجود الزبالعة في هذه المنطقة من خلال الزيارة الميدانية وجمع المعلومات الشفهية لم نجد ما يشير إلى وجود لسيرتهم في تاريخ العركيين، وحتى هيللسون لم يشر إلى وجودهم وسط العركيين، غير أننا وجدنا أن الرواشدة في هذه

---

٢٩٧ يؤكد لنا ذلك السيد العجبة محمد احمد حفيد الشيخ أبكر مؤسس الطريقة، وقد تخرج من جامعة الخرطوم وعمل موظفا بوزارة الخدمة العامة والإصلاح الإداري وهو يقول أن نسبهم أحيانا ينسب إلى محمود الغريب.

المنطقة وخاصة سكان حلة خدر يتبعون كلهم للزبالعة. ويسند هيللسون[٢٩٨] ذلك إلى أن جدهم محمد الراشدي كان أحد أتباع أبو جريد، بينما هم يذكرون في رواياتهم الشفهية إن البداية كانت زواج أحد الزبالعة من عمة لهم.

هذا يؤكد أن طريقة الزبالعة انتشرت في بداية أمرها في المنطقة حول مدني، وفي المنطقة شرق النيل الأزرق بين الرهد والنيل الأزرق وامتدت في المنطقة غرب النيل الأزرق وجنوب مدني حيث ولد آدم أبو جريد في منطقة طباخة بالقرب من الحاج عبدالله.

وعلى الرغم من أن الطريقة انتشرت في بداية أمرها وسط الرواشدة وفرع البليلاب من كنانة الكوانيل إلا أنها نجحت في كسب أتباع لها من متفرق القبائل خاصة الشكرية والعوامرة والتاقاب والمنصوراب وبقال الضبانية والبطاحين.

من كل ذلك نستنتج أن ربط جماعة أبو جريد بقبيلة محددة أو تصنيفها كقبيلة كما أورد كل من نعوم شقير وعبد المجيد عابدين أمر بعيد الاحتمال للأسباب التالية:

(١) ما ورد في كتاب طبقات ود ضيف الله، وكل الكتب التي تحدثت عنهم تشير إلى انتشارهم في مناطق واسعة ليست مرتبطة بتكتلات قبلية وإلى حد ما حدود جغرافية، يؤكد ذلك محاربة دولة الفونج لهم ومحاربتهم بواسطة رجالات الطرق الصوفية والتي وصلت حد انعقاد مجلس من العلماء لدحض أرائهم ومحاربة انتشارهم. هذا الخوف بقدر ما يوضح لنا بجلاء استشراء وفعالية طرق الزبالعة في الانتشار، فإنه يؤشر إلى محورية الولاء والانتماء المستمد من الإيمان بالغيبيات والقدرات الخارقة للأولياء.

(٢) ما ورد إلينا وما سنتطرق له لاحقا عن ارتباط هذه الطريقة برابطة بها الكثير من التقديس تتمثل في القسم والميثاق على الترابط والأخوة المستمدة من الولاء للطريقة وشيوخها، ونهجهم المتعمد على انتفاء أي رابطة أخرى عائلية كانت أم قبلية أو غيرها، فكل أتباع الطريقة من مختلف القبائل والمناطق يطلق عليهم

---

٢٩٨ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٧٨.

أولاد أبو جريد حال انتسابهم للطريقة لذا سموا بجماعة أبو جريد. هذه الأخوة غرست في نفوس الأبناء للدرجة التي جعلتهم يجهلون ويتجاهلون صلة النسب والقرابة بينهم.

(٣) ما ألم بالزبالعة من استشهاد جماعي في معارك المهدية مما جعل جيل ما بعد المهدية يفقد حلقة معرفية هامة من جيل الآباء والأجداد.

(٤) السرية التي أحاطت بالطريقة بالإضافة إلى افتقارهم للتاريخ المكتوب لجهلهم بالقراءة ولطبيعتهم البدوية المترحلة.

هذا ويمكن القول بأن طريقة أبي جريد قد انتشرت وسط الرحل في المنطقة الممتدة حول النيل الأزرق شرقا وغربا، وفي المنطقة حول أبو حراز والمنطقة الواقعة بين الدندر والرهد. ومن الواضح أن غلبة نشاط الرعي والترحال على تابعي الطريقة قد ساهمت في انتشار الطريقة وامتدادها حتى جنوب الروصيرص. كما تبدو آثارهم في الضفة الغربية للنيل الأزرق في المنطقة من مدني وحتى سنار، إلى جانب حالات متفرقة في الوسط في سوبا والجديد وجزيرة توتي.

وقد كان لنمط حياة قبائل كنانة كقبائل رعوية مترحلة دور كبير في الانتشار الأفقي للطريقة في مناطق واسعة امتدت حتى النيل الأبيض، وتركت آثارا لها هنا وهناك يقول هيللسون:[٢٩٩] " إن قبيلة كنانة يعيشون في فصل الصيف في جنوب البلاد بين النيلين، بالقرب من تلال جبل النبة وجبل المذموم وجبل إيلي وجبل جريدة وفي فصل الخريف يهاجرون إلى البطانة. هؤلاء البدو الرحل في رحلتهم الممتدة من جنوب الروصيرص وحتى البطانة كانت لديهم بعض مراكز الاستقرار التي يستقرون بها في فصل الصيف، حيث يمارسون الزراعة الاكتفائية.

هذا ومن أهم النقاط التي تمركز فيها الزبالعة، حلة خدر شرق مدني وحلة الجزائر شرق سنجة والقويزات وحفيرة ومشو وشنقور إلى جانب موفا وود دفودي وأب رماد وفي منطقة النقلة في طباخة وفي المنطقة الممتدة من سنجة وحتى الروصيرص، كما كانت لهم عموديتين في النيل الأبيض في منطقة رشاد.

---

٢٩٩ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٧٨.

وهنالك مراكز أخرى في المنطقة حول الحاج عبدالله جنوب مدني وحتى سنار، وفي زيارتنا لهذه المناطق تدور أقاويل حول أن بعض القرى سميت على شيوخهم كالحاج عبدالله نفسها، كما توجد قرية أخرى تسمى كرين بين الحاج عبدالله وسنار، يقال إنها سميت على خليفتهم الثالث كرين. ومن مراكزهم طباخة وأم حداد وحلة أولاد طاهر وحلة أولاد يحي وهذه أيضا سميت على شيخهم يحي ود بليلة، وتقع قبالة طباخة والحاج عبدالله. كما انتشروا في عمارة فقدة وأبو عشر ويضيف إليهم هيللسون[300]منطقة سوبا.

ومما ورد على لسان الشيخ فرح ود تكتوك أنه مر بقرية كرين بعد وفاة الشيخ كرين، وكانت ارض مثمرة فقال:

هلا هلا يا دار كرين

البلد الزين

اللوبا للركبين

وعيش الريف اتنين اتنين

واحدة ام ريل واحدة ام خيرين.

استنادا إلى ما اشرنا إليه وما تجمع لدينا من معلومات، نستطيع القول بأن كل الدلائل تشير إلى أن هذه الطريقة لم تقتصر فقط على منطقة النيل الأزرق والمنطقة بين الدندر والرهد، بل إنها امتدت حتى منطقة الوسط حيث يذكر الطيب محمد الطيب: "إن الشيخ حمد ود أم مريوم تقدم بشكوى لسلطان العبدلاب بقري الشيخ عبدالله ود عجيب فحواها أن السلاطين كانوا يكرمون الشيخ خوجلي ويحترمونه وينادونه بعظيم توتي وكبير توتي وأحس الشيح حمد بدخول مذهب الزبالعة لجزيرة توتي، فأغضبه هذا لأن الشيخ خوجلي لم يتحرك لمحاربتهم، فكتب خطابا للسلطان عبدالله ود عجيب الذي كتب للشيخ خوجلي يسأله عن صحة الشكوى وما رأيه فيما قاله الشيخ حمد، فرد الشيخ خوجلي ردا ذكيا قائلا: من بعد التحية والتعظيم والاحترام تسألني عن الزبالعة ودخولهم توتي فأقول "عيني ما شافت أضاني ما سديتا أحمد ولدي أكان إزبلع ما خصاني وحمد أخويا ما بكضب[301]".

---

٣٠٠ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٩٣

٣٠١ الطيب محمد الطيب، المصدر السابق، ص ٩٣-٩٤.

أما في فترة المهدية فقد أدى انضمامهم للثورة المهدية إلى امتداد انتشارهم في شرق السودان، إذ أن ما حدث في تلك الفترة من هجرات واسعة لأنصار المهدية تتبعا لمناطق الدعوة وغزوات المهدية واشتراك الزبالعة فيها خاصة في جردات الخليفة في شرق السودان، كان له دور كبير في انتشارهم أفرادا وجماعات في منطقة الشرق في القضارف وكسلا والقلابات. والجدير بالذكر أن ولاءهم للمهدي لم يلغ ولاءهم كمجموعات لخلفائهم من الزبالعة.

وتشير المصادر إلى تعرض الزبالعة إلى استشهاد جماعي في المعارك التي خاضتها المهدية في الشرق، ولا تزال قبور الكثيرين منهم باقية في تلك المناطق، لذا ساد الاعتقاد وسط أحفاد الزبالعة بان طريقة أبو جريد قد انتشرت حتى الحدود مع الحبشة ولا زالوا يرددون ذلك ويؤكدونه. ويذكر محمد عبد الرحيم[٣٠٢] أيضا ما يفيد وصولهم إلى هذه المنطقة بعد هزيمتهم في الحروب التي خاضتها المهدية مع الجموعية، حيث تمت مطاردتهم حتى وصلوا نهر ستيت وبإسلام في جنوب كسلا. وتفيد المصادر بأنهم ظلوا في تلك المناطق طيلة فترة الحكم المهدي ثم عادوا في وقت لاحق إلى أوطانهم الأولى، ومما لا شك فيه. فإن استيطان بعض أتباع القبيلة بمنطقة الحبشة لعشرات من السنوات مؤشر كافي على صحة ما ذكر عن امتداد الطريقة حتى حدود الحبشة كما انه يمكن أن يكون مؤشرا على أنهم تركوا بعض الآثار هنالك.

هذا وتشير الروايات الشفهية لأحفاد الزبالعة على أن نقاط تواجدهم الحالية في الجزائر والقويزات وأم طاهر وقويدر من النقاط التي أمرهم المهدي بالاستقرار فيها، وقد ذكر لنا الرواة أن لهم مشايخ باقية بكل من الفرقاب وسراجية وأبو حمير وأم طاهر وقريشاب وكل لها شيخها.

من هنا نخلص إلى أن طريقة الزبالعة قد انتشرت انتشارا واسعا في المنطقة الممتدة من جنوب الروصيرص حتى ملتقى النيلين، وأنها لم تستند إلى تكوين قبلي، وكان أعضاؤها من مختلف القبائل إلا أنها ارتكزت أساسا على البليلاب وهو فرع من

---

٣٠٢ أنظر محمد عبد الرحيم، المصدر السابق.

كنانة الكوانيل[٣٠٣] والرواشدة في شرق مدني، والطريقة معروفة إلي اليوم في منطقة الرواشدة باسم الزبالعة، بينما هم معروفون في منطقة كنانة بالبليلاب أو جماعة أبو جريد، والبليلاب هؤلاء يشملون أسلاف بيوتات الخلافة الثلاثة والمتمثلة في أحفاد آدم أبو جريد وأحفاد أبكر بن محمود الغريب وأحفاد كرين بن عبدالله، وهم يعملون مع العرب الرحل وحرفتهم الرئيسية هي رعي الماشية.

وفي رأيي أن هذا الانتشار الواسع للطريقة يرتبط ارتباطا وثيقا بنمط نشاطهم الاقتصادي المعتمد على الرعي والترحال مما يتيح لهم المرور بمناطق كثيرة ومختلفة، لذا أجد من المهم توضيح ما يتصل بهذا النشاط ومحاولة تتبع طرق ترحالهم لنتعرف على المناطق التي يمرون بها، والتي ربما تكون قد تأثرت بهم أو أثرت فيهم.

فقبيلة كنانة تشكل مع رفاعة الهوي السكان الأساسيين لمنطقة جنوب الجزيرة، وهم يرتحلون في مساحة تبلغ المائتين كيلومتر بين مرعاهم الصيفي ومرعاهم الشتوي[٣٠٤]. هذه الهجرات المكثفة والمتواصلة صيفا وشتاء صارت ضرورية لموازنة حياتهم، إذ يتجهون جنوبا في فصل الشتاء لإيجاد المرعى المناسب والذي يصبح ميسورا في هذا الفصل، بينما تكون أوبتهم إلى الشمال ضرورية لتفادي البعوض والحشرات الأخرى والتي تكثر في أطراف الجزيرة في موسم المطر. وعندما يقرر عرب كنانة الترحال فإنهم ينقسمون إلى مجموعات صغيرة ويرتحلون ببطء يقطعون مسافة عشرة أميال في اليوم، حيث ترعي الماشية أثناء ذلك، وعندما يصلون إلى الجزء الشمالي من حدود أعالي النيل والنيل الأزرق فإن عليهم الانتظار حتى منتصف فبراير تفاديا لوقوع المشاكل مع قبائل الدينكا. والعودة شمالا مع بداية الأمطار في مسعى للهروب السريع من المكان أي قبل مجيء الدينكا. وكانت بعض المجموعات من قبائل كنانة ترحل شتاءً إلى جنوب النيل الأزرق، وتعبر النهر حيث يحملون الحبوب وبعض المنتجات لبيعها. لقد اشتهرت أبقار قبائل كنانة بإنتاجها الوفير من الألبان ومنتجاتها التي كانوا يسوقونها اللبن لسكان القرى المستقرين، وهم يستفيدون في فترة الصيف بزراعة بعض الحبوب إذا

---

٣٠٣ أنظر ملحق رقم (٤) يوضح فروع كنانة بالسودان.

٣٠٤ أنظر Barber

وجدوا أرضا تصلح للزراعة، وغالبا ما يكون ذلك سببا للمتاعب مع القبائل المستقرة في هذه المناطق

أصل التسمية بأبي جريد:

أطلقت كلمة أبو جريد والتي عرفت بها جماعة الزبالعة بعد ذلك على آدم بن عبدالله الرجل الثاني في الطريقة. وقد ذكرت روايتين[٣٠٥] في تسمية آدم بن عبدالله بأبو جريد الرواية الأولى تقول: إن هذه التسمية أطلقت على آدم في زمن القيحان. إذ كان آدم ضيفا على بعض أتباعه فداهمهم جماعة من العربان، وتشير أقوالهم إلى إن من داهمهم هم عبيد الملك، أرسلهم لخوفه من انتشار الطريقة، وقد خاف حيران أبو جريد عند رؤيتهم لكثرة عدد العبيد وضخامتهم فاحتاروا في مواجهتهم إذ لم يكن معهم سلاح، فأمرهم آدم بحمل الجريد ومحاربتهم به ويقال بأن الجريدة كانت تفعل فعل السيف، إذ تقطع الفارس وحصانه عند إنزالها عليهم. وقيل إن آدم كان في أثناء ذلك يقول: أنا أبو جريد أنا أبو جريد واستطاعوا هزيمة العربان، فصارت من حينها اسم له[٣٠٦].

والرواية الثانية تقول إن أحد ملوك سنار حاول اختبار قوة آدم، فسأله أن يأتي ببعض الجريد لبناء جامع كانوا يقومون ببنائه في منطقة لا يوجد بها جريد على الإطلاق، وقد استطاع الشيخ إحضار فيل محمل بالجريد وسمي من حينها بأبوجريد.

ثم هنالك المعاني المتصلة بكلمة جريد، فالجريد هي قضبان النخل المجردة من خوصها، كما تعني جماعة الخيل "أي الفرسان" وهي تعني الجيش أو الحملة وهي أيضا تشير إلى نوع من العباءات، وهنالك معنى آخر متعارف عليه بأن الأسد له جريدة واحدة ويكن عن ذلك بالقوة لأن الجريدة رمز مادي لقوى روحية.

---

٣٠٥ هذه الروايتين ذكرها هيللسون في مصدره المذكور هنا كما سمعناها في الروايات الشفاهية لأحفاد الزبالعة الآن.

٣٠٦ هذه الحادثة ليست جديدة في الثقافة العربية فابن هشام يروي عن قداسة الشجرة " وفي الحرب يتحول جذع الشجرة إلى سيف " وقاتل عكاشة... يوم بدر بسيفه حتى انقطع في يده فأتي رسول الله "ص" فأعطاه جذلا " وهو أصل الشجرة" من حطب فقال قاتل بهذا يا عكاشة. فلما أخذه من رسول الله "ص" هزه فعاد سيفا في يده طويل شديد المتن أبيض الحديدة وكان ذلك السيف يسمى العون " سيرة ابن هشام الجزء الثاني ص ٢٧٧- ٢٧٨.

ومن الأرجح أن الاعتقاد بالتسمية الثانية هو الأقرب إلى الصواب، لأن تحميل الفيلة بالدليب ذكرت مرارا وفي أكثر من موقع في طبقات ود ضيف الله كإحدى الكرامات المتميزة في ذلك العهد. وذلك لتوحش الفيلة حينذاك، وربما كان الجريد هو فعلا جريد دليب وليس جريد للنخل باعتبار انعدام شجر النخل في هذه المنطقة "المنطقة حول النيل الأزرق".

إن ارتباط تسمية عبدالله أدم بأبو جريد وربط ذلك بإتيانه لإحدى الكرامات هو مظهر ودلالة هامة ولازمة لأولياء وشيوخ تلك المرحلة التاريخية وحتى فترات لاحقة في تاريخ السودان فدونها لا يحدث ولاء أو تبعية لشيخ. ويمثل الارتباط الدائم والأسطوري للشيخ ومكانته بما يأتيه من أفعال خارقة للعادات أو ما يقع في باب المعجزات أو الكرامات جزءاً هاماً في تعزيز صورة الشيخ لدى العامة، وتعزيز قوة الاعتقاد بالشيخ وبمكانته لدى الله.

هذا وبنظرة متأنية إلى الوسائل والدلائل الإيحائية المستخدمة للدلالة على التفضيل الإلهي للشيوخ والأولياء بالقدرة على صنع المعجزات وخوارق العادات، نجد أن الذهنية الجماعية تتفتق بصور غير إرادية لتفرز شكلا أو مصدرا من مصادر القوة الخارقة من معطيات متصلة اتصالا وثيقا بمحور هام في حياة الناس، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن جريد النخل قد ارتبط تاريخيا ودينيا بإرث ومعتقدات النوبة خاصة في العهد المسيحي،[٣٠٧] كما كان للنخل مكانة مميزة في كافة الأديان السماوية وارتبط النخل في

٣٠٧ لقد جاء في كتاب شجرة العذراء، تأليف توفيق الفكيكي ص في تسمية النخيل : روى العلامة الجليل السيد نعمة الله الجزائري (ر ح) في الأنوار النعمانية : إن الله أمر الملائكة فوضعوا التراب الذي خلق منه آدما في المنخل ونخلوه، فما كان لبابا صافيا أخذ لطينة آدم (ع) وما بقي في المنخل خلق الله منه النخلة وبه سميت لأنها خلقت من تراب بدن آدم وهي (العجوة). وكان آدم يأنس بها في الجنة ولما هبط إلى الأرض استوحش بمفارقتها وطلب من الله سبحانه وتعالى أن ينزل له النخلة فأنزلها وغرسها في الأرض، ولما قربت وفاته أوصى إلى ولده أن يضع معه في قبره جريدة منها فصارت سنة إلى زمان عيسى (ع) ثم اندثرت في زمان الفترة فأحياها النبي صلى الله عليه وسلم. وقال : إنها ترفع عذاب القبر ما دامت خضراء، وقد روى الجمهور عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال للأنصار : خضروا صاحبكم فما أقل المخضرين يوم القيامة. وقالوا: وما التخضير؟ قال صلى الله عليه وسلم : جريدة خضراء توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوة.

الإسلام بالكثير من التبجيل والتقديس كشجرة مباركة.[٣٠٨] وسوف نتطرق لاحقا إلى بعض من أذكارهم المصاحبة بالنغم أو بالقصيد ومن هذه الأنغام ما يشير إلى التسمية حيث تذكر القصيدة:

البوب للنبي والبوب جبتو بالنم
وأوجدي وكت أطرى الرشيد أدم
الجرجر نخيله وسيسبانه برم
النجم الحقيقة وما اشتغل بقلم
....
البوب للنبي والبوب جبته بالنم
وأوجدي وكت أطرى علي الله
الجرجر نخيله وسيسبانه برا
النجم الحقيقة وما اشتغل يقرأ

لقد كان للحدث الإعجازي موقع حيوي في العقل الجمعي، فمكانة الشيخ التي تتحدد بإتيان الخوارق من الأفعال هي المحفز الرئيسي للخيال الشعبي، وهي الباعث على الإيمان به كولي من أولياء الله، وفي واقع الأمر فأنه ليس هنالك ما يثبت منطقيا بأن إتيان الخوارق من الأفعال قدرة فعلية وخارقة للشيخ ومقدرة على إتيانه ما تعجز عنه قدرات البشر العاديين بقدر ما أنها صورة يضخمها ويرسخها الخيال الشعبي. فإذا نظرنا إلى ما ذكر عن تحميل الفيلة للدليب فانه لا يمثل في جوهره حدثاً خارقاً إلا في المفهوم والقدرة المحدودة لسكان ذلك الزمان حيث كانت الفيلة جزء من الحيوانات غير الأليفة.

هذا وإذا حاولنا استقصاء ما يتصل بتسمية أبي جريد من منطلق المنطق والممكن، فإن الحدث الخارق للعادة يتمثل في الرواية المتصلة بهذه التسمية فيما يلي:

---

٣٠٨ وقد ذكرت النخل في ٢١ آية من آيات القرآن وأكثر من ٣٠٠ حديث وقد ورد في الحديث "أكرموا عمتكم النخلة فإنها خلقت من الطين الذي خلق منه آدم. وأن أصحاب النبي عمدوا إلى كتابة القران والأحاديث في جريد النخل. وقيل في مدح النبي

ونخلٌ أثمرتْ في دون عــام   فغارَ بها على القنو العسيبُ
وجرذٌ من جريدِ النخل سيفا   فقيل بذاك للسيفِ القضيب .

١. تحول الجريد إلى سلاح "وهو حدث تكرر في عهد النبي ص".
٢. تطويع الفيلة وتحميلها للجريد.
٣. إحضار الجريد في منطقة ينعدم فيها الجريد.

لقد ذكرنا قبلا ما يفيد بأن الحدث الخارق للمألوف هو حدث مفتعل في الخيال الجمعي الشعبي وليس واقعا حقيقيا، لذا فإن التفسير المنطقي والعلمي لما ورد في الأسطورة المرتبطة بتسمية أبو جريد ينفي إمكانية حدوث تحول الجريد إلى سيف أو إمكانية إحضار شيء من عدم.

ونخلص من كل ذلك إلى أن التسمية الأقرب للواقع هي تلك المرتبطة بتحميل الفيلة للجريد فتطويع الفيلة وتحميلها الجريد لا يبدو أمرا مستحيلا في العموم، وإنما هو خارق بالمفهوم الضيق لقدرات البشر في ذلك الزمان. وفي غالب الأحوال فان الجريد المشار إليه هو جريد الدليب. وفي كل الأحوال فإن إسناد فعل خارق إلى عبدالله شيخ الطريقة هو ضرورة لازمة للايمان به والانقياد إلى طريقه.

المعتقدات والممارسات:

حديثنا عن معتقدات وممارسات الزبالعة لا يعني بالضرورة تحديدها بصورة قاطعة، لاعتماد ذلك على القليل مما كتب والذي جمعناه من هنا وهناك، ثم الاعتماد في الغالب الأعم على الروايات الشفهية. وقد حاولنا ربط كل ذلك بالواقع الثقافي المعاش حينها في محاولة لفهم وتقريب الصورة. إن التوصل للشكل المتكامل لمعتقدات وممارسات الطريقة تشوبه بعض العوائق التي تمثلت في انعدام المصادر الأولية والمخطوطات التي كتبت في حينها، وانتشار الطريقة وسط جماعات أمية متنقلة، ثم انقراض الطريقة كتنظيم في الوقت الحالي وانعدام الأثر الدال عليها.

بجانب ذلك فأن هنالك عوامل رئيسة أثرت بشكل سلبي في توفير المعلومات حول الطريقة من أهمها طبيعة الطريقة وافتقارها كما سيتضح لنا من خلال هذا الفصل إلى الرؤى الفكرية والفلسفية واعتمادها على السلوك والممارسات نهجا لها. كما أن الغموض الذي صاحب الطريقة في كل ما يتصل بها وبممارساتها قد شكل مؤثرا حيويا في كم

المعلومات المتوفرة عنها، بل أن تأثيره كان ضارا بحكم أن ما هو شاذ يحدث جلبة اكبر ويؤثر تأثيرا سلبيا على الكم المفيد منه، إلى جانب ذلك فإن ما أشيع حول الطريقة قد خلق صورة سلبية عنها لغير المنتمين إليها، وقد انعكس ذلك أثناء لقاءاتنا مع أحفاد شيوخ الطريقة في المناطق التي زرناها، إذ لا زالوا يتحدثون عن الطريقة بحذر بالغ. كل ذلك جعل حقيقة الوصول إلى كواهنها بشكل قاطع ودون أدنى شك يبدو أمراً مستحيلا.

يؤكد ذلك ما ذكره هيللسون[٣٠٩] بقوله: "إن المعلومات حول ما يعتنقه أصحاب الطريقة من معتقدات غير مكتملة، لأن هؤلاء الناس ليسوا نظريين يأبهون للعرض الجدلي، وليسوا قادرين على وضع ما يعتنقونه في قالب مكتوب، ولا يمكن الجزم بأن لهم نظرية محددة تحدد سلوكهم وموقعهم في الإسلام".

وفي تتبعنا لكافة المصادر المكتوبة والشفهية لم نجد ما يشير إلى توفر أدبيات أو مخطوطات مقروءة خاصة بالطريقة، وأن الطريقة هي مسار وسلوك لإشباع الحاجة الروحية لمعتنقي الطريقة داخل إطار الفكر الإسلامي وليست خارجة عنه بوسائل تنظيمية محدودة تعكس اهتماماتهم وقدراتهم المحدودة. ومن المؤكد بأنهم وفي الإطار العام للإسلام فإنهم يؤمنون بوحدانية الإله وبالأنبياء وبالرسل أجمعين وبالقضاء والقدر، ويقومون بتأدية كل الفرائض المكتوبة من توحيد وصلاة وصيام وزكاة وحج. ما هو جدير بالاهتمام حقا هو:

أولا: معتقداتهم المتصلة بشخص وسلطة أبكر وأبو جريد وخلفائهم من بعدهم، لما حدث في هذه النقطة من جدال.
ثانيا: إيمانهم بما وصلهم من كتب تمثلت في القرآن الكريم.
ثالثا: طريقة ذكرهم والممارسات المصاحبة للذكر.
رابعا: الشروط التي بموجبها يقبلون عضوية الأفراد كأعضاء بالطريقة.

---

٣٠٩ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٨١.

هذا وأرى لزاما على قبل الدخول في تفصيل ما يحملونه من معتقدات لابد أولا من تأكيد منهجنا في هذا البحث، فقد حاولنا ومنذ البداية معالجة هذا الموضوع ضمن ما أسميناه بالإسلام الشعبي أو المحلي، وقد شرحنا كيف أن خصوصية الإسلام في السودان ارتبطت في الأساس بالتمازج والتلاقح مع كافة مكونات الثقافة المحلية بإرثها الأفريقي، وإرث وتوجهات من حملها من العرب، والبنية الاقتصادية الاجتماعية والظرف التاريخي الذي حل فيه الإسلام.

إن تسمية هذه الخصوصية بالإسلام الباطني فيها الكثير من التجاوز لأن الإسلام الباطني في المنطقة العربية كانت له رؤاه الفكرية والفلسفية والثورية، والتي كان لها كبير الأثر على المنطقة، لكن ما وفد من إسلام باطني على السودان كانت رؤى عامة ومظاهر سطحية اعتمدت على السلوك والتحلق حول الشيخ دينا ونهجا. وقد كان لكل طريقة من الطرق التي سادت طابعها المتفرد والخاص بها، والتي تستفيد مما توافر لها من معطيات فتأخذ من هنا وهناك ما يحلو لها فتستفيد من جانب وتترك آخر ليتكون لدينا في نهاية الأمر تعدد وتنوع في الأساليب والطرق والأولويات.

لذلك فان كلمة الإسلام الشعبي تكون أفصح تعبيرا وأكثر قربا إلى كنه جوهره، بما يحمله من مكونات تشمل ما هو وافد من ممارسات الفكر الباطني والشيعي والصوفي والتي اندمجت وتزاوجت مع ما هو متوارث من ثقافة محلية.

إن النظر إلى الزبالعة وتحري أوضاعهم من خلال هذا المنظور الشامل للإسلام الشعبي في السودان، والذي ارتبط في أهم مظاهره على عاملين هامين هما الانقياد للأولياء والإيمان بقدراتهم على الإتيان بالكرامات وخوارق العادات، ومن ثم ربط ذلك بما تواتر عن الزبالعة وحقيقة انتشار الطريقة بين أكثر المجموعات تخلفا، والتي تتكون في مجملها من العرب الرحل المتمثلين في كنانة والشكرية والميرفاب. إن تمثل كل ذلك في إطاره الزماني والمكاني يمثل نقطة هامة في مسيرة فهمنا لحركة الزبالعة، لأنه وبقراءة متفحصة لتاريخ تلك الفترة مع ما هو مذكور في طبقات ود ضيف الله نجد أن انتشار الإسلام انحصر عموما في مناطق الزراعة والاستقرار، وكذا الحال بالنسبة للتعليم الذي ارتبط انتشاره بانتشار خلاوي رجالات الصوفية، مما يوضح بجلاء أن

انتشار التعليم والتعليم الديني على وجه الخصوص اقتصر على مناطق الزراعة هذه. وإذ سلمنا جدلا بما سبق ذكره عن كيفية ونوعية الإسلام الذي ساد في تلك الفترة في مناطق انتشاره المذكورة على أيدي مشائخ نصيبهم من التعليم قليل فإن مقاربة ذلك تكشف لنا بجلاء أن نصيب هؤلاء الرعاة والذين ارتبطت حياتهم بالترحال والبداوة من التعليم والاستنارة وعلوم الدين تكاد تكون منعدمة، إن هذه المقارنة بين نوعية الإسلام الذي انتشر وسط البدو الرحل ووسط المستقرين ليست جديدة فقد ذكرها النبي والصحابة من بعده.

لكل ذلك فإن كل ما كتب وذكر عن هذه المجموعة، وما سجلناه من أقوال شفهية في مناطقهم في قرية خدر وفي سنجة وفي المنطقة حول النيل الأزرق في سنار وأبي حراز والحاج عبدالله، يبرهن على أن تعاليم الإسلام على وجهه الشرعي لم تكن متغلغلة في أوساطهم، وكانت الممارسات التي تغلب على سلوكهم منافية في الكثير منها لتعاليم الإسلام، وهو وضع ليس بالغريب ويبدو متسقا مع المقاربات السابقة والتصور العام لنوعية الإسلام الذي ساد مستندين في ذلك على العديد من المظاهر وعلى رواية لود ضيف الله عن جهلهم بأحكام أساسية كأحكام العدة. وواقع الحال يؤكد بأن حياتهم ارتبطت بالقيادة الدينية، فمنها يستمدون التعاليم وفيها يتمثل إيمانهم الديني المرتبط بالقيادة الروحية والحماية المتمثلة في شيخ الطريقة.

وواقع الحال يؤكد بأن الإسلام الشعبي الذي انتشر في السودان اعتمد على التعلم من الإمام المتمثل في شيخ الطريقة جملة وتفصيلا. هذا الحال انطبق على الزبالعة بصورة أكثر وضوحا لجهلهم بالقراءة والكتابة من ناحية، ولاعتمادهم على الشفاهة في نيل وسلوك الطريقة من ناحية أخرى. وهنالك عامل ثالث يتمثل في قسوة حياة البداوة والترحال وارتباطها الوثيق بمظاهر الطبيعة بما تحمله من عدم أمان وخوف، لذا فإن إيجاد التوازن اللازم لمجابهة نوعية الحياة هذه بما يملكون من رؤية تعتمد على الواسطة التي تستمد قدرتها من سلطة الإله تبدو أمرا ملحا للتأمين والحماية ضد المجهول. لقد تمثلت هذه الواسطة عند الزبالعة في شيخ الطريقة فعدم قدرتهم على تحري كنه كيفية رعاية الله لهم وحمايتهم وعدم القدرة على البحث عن الأدلة العقلانية لرعاية الإله لهم،

أدي إلى تبوء الشيخ لمكانة رائدة في حياتهم وأسلموه دور القائد دون وعي أو تفكير في حقيقة الإلغاء الميكانيكي لوجود الله في حياتهم.

ومن ضمن ما أثير ضد جماعة الزيالعة صلتهم بشيوخهم وتمجيدهم لهم على حساب الخالق والرسل والملائكة، وهو أمر إذا تمت قراءته ضمن السياق التاريخي المحدد ووفقا لمجرياته ومقتضياته نجد أن هذه المكانة تتسق مع ما هو سائد، إذ إن المكانة التي يكتسبها الشيخ وسط مجموع السكان ترتبط بما يتميز به هذا الشيخ من قدرة على الإتيان بالخوارق تشبع حاجة المجموعة في تفسير ظواهر الكون والشعور بالحماية والأمان. لذا تتكون صورة ذهنية بمعايير محددة للشيخ في الخيال الجمعي الشعبي. وقد تطرقنا في بداية هذا البحث إلى رؤية توضح أن هذه الصورة ليست صورة مستحدثة بل إنها صورة متناقلة، فالإرث الثقافي والذي يعتمد السحر والخرافة هيأ للشيخ قالبا أسطوريا يجعل الإيمان به والاعتقاد فيه وسط مجموع السكان أمراً مسلماً به، وهي صورة متواترة ومتناقلة عبر المعتقدات والأديان بأشكال مختلفة، فقد تجسدت نفس المكانة قبلا في الكجور والكهنة والسحرة، وانتقلت بشكل أو بآخر لتتجسد في ولاية الشيوخ المسلمين بمختلف طرقهم.

من هنا جاءت قدرة الشيخ على القيام بأشياء تفوق أبعاد القدرة البشرية. تتمثل في المعرفة الإيحائية، والتي ترتبط في أذهانهم بمرتبة خاصة مستمدة من قوى الإله وصلة الشيخ بالإله، لذا يكون احترامهم وتبجيلهم للشيوخ كبيرا. وفي بيئة يسودها الجهل كبيئتهم، وعدم استيعابهم للحدود التي وضعها الإسلام، والفرق بين الله والأنبياء والرسل والملائكة والأئمة، فلا غرو أن يكون احترامهم وتبجيلهم للشيوخ كبيراً فينقادون له انقياداً اعمي وتنحصر العلاقات وسط المجموعة على ما يشير به الشيخ دون إعمال للفكر أو الرأي.

عبر هذا التواتر للمعرفة تمثلت قدرة الشيخ في القيام بأفعال خارقة تتجاوز المعقول وما هو ضمن قدرات البشر في تجسيد نمطي للصورة التي يجب أن يكون عليها الشيخ، والتي ترتبط في أذهانهم بمرتبة خاصة مستمدة من تفضيل إلهي وصلة مباشرة بالإله، تضع الشيخ في مصاف القدسية ويحظى بقدر كبير من الاحترام والتبجيل. إن سيادة هذا المفهوم في بيئة يسودها الجهل والأمية يؤدي بالضرورة إلى عدم استيعاب الحدود التي

وضعها الإسلام، ويؤدي إلى عدم استيعاب الفرق بين الإله والأنبياء والرسل والملائكة والأئمة.

أن هذا الواقع والإيمان بالشيخ فقط يلغي بشكل تلقائي مكانة الرسل والأنبياء والملائكة في حياتهم. وهو ليس إلغاء حقيقيا ومتعمدا لأنهم في واقع الحال آمنوا بكل ما وصلهم من معرفة إيمانية إسلامية، وهو فهم - كما سبق وأشرنا - محدوداً بمعارفهم وقدراتهم المحدودة.

هذا ولأن عباداتهم تقتصر على سلوك الطريق ومحاكاة الشيوخ واللجوء إليهم، ولم تكن تستند على العلم والاستنارة، فإننا نجد أشعارهم لا تتطرق إلى ذكر الأنبياء والرسل إلا في إشارات متفرقة، بينما يغلب على هذه الأشعار التحدث عن الشيوخ. لذا فإننا وعند مقاربة هذه الإشارات القليلة وربطها بظرفها التاريخي والمكاني نستطيع أن نؤكد تأكيدا قاطعا بوحدانيتهم وإيمانهم بالأنبياء والرسل والملائكة وأن محمدا هو خاتم الأنبياء، إلا أن حياة البداوة والجهالة التي عاشوها هي التي تلغي الوجود الفعلي والمؤثر لكل ما يتعدى الشيخ في حياتهم المعيشية اليومية.

يؤكد هذا هيللسون بقوله: إنه يجب تجاهل ما قاله نعوم شقير من أنهم يعتقدون بأن نبيهم هو أبو جريد، لأنهم لم يخرجوا عن الإطار الإسلامي لدرجة أن ينفون نبوة محمد وما آتى به من تعاليم. وكما يقولون هم فإنهم ليسوا جناحاً أو ملة، إنما هي طريقة وقد قالوا "نحن مسلمون نؤمن بأن لا إله إلا الله وان محمدا رسول الله وأن الصلاة فريضة فرضها الله علينا كما الزكاة وصيام رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا".[٣١٠]

وعلى الرغم من ذلك فإن طريقة الزبالعة تفردت دون غيرها من الفرق الدينية باختلافات عديدة، سوف نتابعها ضمن هذا البحث إلا أن أغربها ما هو متصل بعلاقتهم بكتاب القرآن، فقد تأكد لنا وبصورة قاطعة إن كتاب القرآن لا يعني شيئا بالنسبة لهم، وهم لا يعرفونه ولا يعتقدون فيه، ويقال أنهم كانوا يسمونه بأبو رقيط، وقد حاولنا معرفة كنه ذلك دون جدوى وذلك لما يحمله من دلالات سلبية عندما يتصل الأمر بإيمانهم،

---

٣١٠ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٨١.

ويحق لنا التساؤل فهل كان لذلك علاقة بجهلهم وأميتهم وبعدهم كقبائل رعوية عن كل ما هو متصل بالعلم والتعلم؟.

أما فيما ذكره جيوفاني[311] الذي زارهم في العام ١٨٥٥م عن نمط حياة الشيخ، فليس هنالك ما يدل على تميز الشيخ بمكانة غير عادية، وعلى الرغم من أن جيوفاني يصف مدى احترام وحب المجموعة للشيخ إلا أن شيخهم يعيش كما يعيش بقية الأفراد، إذ يخرج معهم لرعي الماشية ويقوم بدوره كاملا في العمل من جهة ومن جهة؟ أخرى يؤدي دوره في أسرته. وهو على غير عادة الشيوخ في الطرق والفرق الأخرى ليس متفرغا لدوره الديني والقيادي على الرغم من انه يكتسب لدى أتباعه مكانة أعلى في حياتهم الاجتماعية، إذ أن الزبالعة يعتمدون على شيوخهم في كل شيء الأذن بالزواج ومباركته، ملازمة المريض، ومباركة المولود الجديد، والميت وقبر الميت، والتعوذ لهم من الشيطان الكبير والشيطان الصغير، ويسألونه مباركة الأرواح الطيبة لهم.

أما الدكتور حسن الفاتح قريب الله فيقول: "إن موقف أبي جريد الصوفي لا يختلف كثيرا عن موقف أبي دنانة، ويكفي أن أشير هنا في الدلالة على دحض أسبقيته إلى اضطراب الروايات التي أشارت إليه فجعلت منه مرة شخصا لا صلة له بالإسلام والمسلمين لإدعائه النبوءة بعد سيدنا محمد "ص" وجعلت منه مرة أخرى شخصا صوفيا يبالغ في احترام النبي وإجلاله مثله في ذلك مثل بقية الصوفيين."[312]

وعلى الرغم من أنني لم أجد في الروايات الشفاهية لأحفاد الزبالعة ما يشير إلى أي إدعاء من قبل الزبالعة بنبوءة أي من شيوخهم، إلا أن صبغة النبوءة التي أطلقها البعض على شيوخ الزبالعة ارتبط فقط بأبي جريد، والشيخ أبكر مؤسس الطريقة إلى حد ما، ولم تطلق على من خلفهم من شيوخ ولا حتى الشيخ كرين الخليفة الثالث. إن ما أثير حول مسألة النبوءة وربطها بكل من أبو جريد والشيخ أبكر تؤكد أن ذلك حدث فقط في بداية نشأة الطريقة، وهذا الأمر في رأيي يمكن أن يكون مرتبطا بالعديد من المسببات

٣١١ وصف بلتريم في ١٨٥٥ أي بعد ما يقارب القرن من بداية الطريقة وبعد ٥٥ عام من كتاب طبقات ود ضيف الله .
٣١٢ حسن الفاتح قريب الله، المصدر السابق، ص ٢١٩- ٢٢٠.

وأكثرها ترجيحا هو أن مثل هذه الرواية يمكن أن تكون جزء من الحرب الشرسة ضد الطريقة من قبل رجال الدين وباقي الطرق الصوفية، وسبب آخر محتمل يتمثل في المكانة التي اكتسبها أبو جريد في الخيال الجمعي لما آتاه من معجزات وأفعال خارقة للعادة حسب ما أشيع عنه، ومن ثم هنالك دائما ما هو مرتبط بغلاة التابعين وسعيهم إلى تعظيم شيوخهم.

ومن ضمن المصادر التي تشير إلى إيمانهم بنبوءة شيخهم أبو جريد المؤرخ نعوم شقير، والذي يتحدث عن الطريقة باعتبارها ملة خارجة عن الدين الإسلامي لا تعرف غير أبو جريد نبيا، ولا تؤمن بختام النبوة لسيدنا محمد "ص"، ويذكر بأنهم يجتمعون للأذكار مساء كل أحد وثلاثاء ويرددون في أذكارهم "لا إله إلا الله أبو جريد نبي الله"[٣١٣].

ويخلص هيللسون في هذا الاتجاه إلى القول بأن صبغ صفة النبوءة على الشيخ أبو جريد انعكاس للمبادئ المبالغ فيها للصوفيين الأوائل كالحلاج وقولته الشهيرة "أنا الحقيقة"، ويربط هيللسون ذلك بموروث ثقافي فارسي، ويستدل على ذلك بمقدمة ر. أ. نيكلسون في شمس التبريزي بأنهم يعتقدون "بأن المرء إذا ترك أمره لنفسه فسوف يحيد عن الطريق، لذا يجب عليه أن يختار له سيد ليقوده إلى الطريق الصحيح. هذا السيد هو ممثل الإله، أفعاله إلهية به شيء من روح الإله ولا تحتسب عليه الخطيئة فالظلام لا يأتي من الشمس ولا السوء من الإله، ويخلص هيللسون إلى القول "ولهذا يكون الصالحون في مكانة الأنبياء أو لهم قدرة سحرية، وهم خارج تقييد الدين والحدود والمثل "أي ترفع عنهم التكاليف" وهي صرخة عالية من الحلاج وشمس التبريزي لقبيلة كنانة الرعوية في النيل الأزرق" ويختتم هيللسون كلامه عنهم بأن طريقتهم طريقة صوفية مغالية.[٣١٤]

وفي رأيي فإن ما تردد عن قولهم إن أبو جريد نبي الله، على الرغم من أنه لا يعبر عن الجماعة ويتناقض مع إيمانهم المؤكد بالوحدانية وبالنبي محمد، إلا أن ذلك لا ينفي إمكانية حدوثه أحيانا من بعض المتعصبين المنتمين للطريقة في قمة انجذابهم الروحي

---

٣١٣ نعوم شقير، المصدر السابق، ص ٦٦.
٣١٤ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٨٤.

في ليالي الذكر، كما أنه يمكن أن يصدر من بعض الأتباع ممن يجهلون تفاصيل التعاليم الدينية لجهلهم وبداوتهم ولانسياقهم الأعمى للشيخ دون سواه. وقد تملكتني الحيرة وانا استمع لنغم من أنغامهم لأنه يحمل في باطنه نقدا بائنا لبقية الشيوخ، فهل كان المقصود بالنبي في هذه المقاطع النبي محمد عليه السلام أم شيخهم أبو جريد، وتقول الأبيات:

أنا ببابي للغالي
للنبي جبر حالي
لا فكي ولا قاري
حاشا ما هو عنقالي
لا بيلملم أموالي
وللمضيقة حلالي.

هذا ويتفق معظم الذين كتبوا عن الزبالعة بأن أصل الطريقة شاذلي، وقد ذكر هيللسون[٣١٥] بأنهم وفي رواياتهم الشفهية قالوا: "إن طريقتنا شاذلية تقوم على سلسلة قوية من التقاليد تصلنا عبر سيدنا وترجع مباشرة إلى الإمام الشاذلي".

وبالرجوع إلى ما ذكرناه سابقا ومفاده أن طريقة الزبالعة لم تكن لها رؤى فكرية وفلسفية فإن محاولة إسناد مرجعيتها لطريقة محددة من الطرق التي تحمل رؤى فلسفية من الصعب إثباته. هذا لا يعني بالطبع انتفاء صلتها بأي طريقة أو عدم استفادتها مما توافر من تجارب، ولكنها طريقة تفردت بمحليتها وقد استفادت والتقطت من هنا وهناك من التشيع والتصوف والحركات الباطنية المختلفة، وعلى وجه التحديد الفكرة المهدوية وربما الطريقة الشاذلية بما توافر لدينا من معلومات ذكرناها في صدر هذا البحث عن أن آدم أبو جريد كان شاذليا قبل أن ينتمي لهذه الجماعة.

ونخلص من كل ذلك إلى أن معتقدات جماعة الزبالعة لا تخرج في إطارها العام عن الإسلام، بل هي طريقة لها خصوصيتها الموضوعية ضمن الإطار الإسلامي العام. إن هذه الحقيقة تتضح بشكل جلي في أناشيدهم والتي يطلقون عليها النغم، وهي الأهازيج

---

٣١٥ أيضا، ص ١٨٥.

التي اعتادوا على ترتيلها في ليالي الذكر وفي مناسباتهم العامة والخاصة، ومن قصائدهم التي تؤكد إيمانهم بالنبي محمد وبرسالته الإلهية هذه القصيدة.

الكلام ببداه والله دائما في بقا
والعليم هو البيدري
ما عليهو من تغبي
العزيز نبي الهيبة
والجلوسه في طيبة
شوقي للنبي
العزيز نبي الهيبة
والجلوسه في طيبة
شوقي للنبي
ما بكر يقول يا عمة
ما نزوحو بالضهبة
إسمه في الحروف بالحاء
نظرة في الرسول ما جاء
ناجا لمولاه اداه الدنيا والأخرة
......
الله هو الكبير في علاه
هو المعمر الدنيا
أوجد الخلود برضاه
......
النبيان مع الخلفاء
والرسول مع القطباء
وصبر على الجاياه
وحمد الله فيما أعطاه
أصبحت قريش مابياه
قالوا ده كلامه براه

سبعمائة سنة وعامه
عاد متين مشاها وجاء

وهذه المقاطع أيضا:

بسم الله البداية
وبداية مو نهاية
العارف خطاى
بغفر لي أساي
شوقي وأشوقي
شوقي للنبي أي الهيبة
ختم الأنوار
ده سيدي نور طيبة

ومن أهازيجهم أيضا هذه الأبيات:

حجا بلا مدحور
واتوطأ الحجل نغم الكريم مسرور
ياقمري يا وهاب يالغلبكم مسرور
زينا في الرجال لحقني عالي النور
الهم صلي على النبي المحبوب

ويوم نأجا الواحــد القــدوس   وريني فزينهم للقدر محروس
ودوهو في السكري والناموس   ونفر نفرته وفر منها النحسوس
الهم صلي على النبي المحبوب
ويوم ناجا ود عصومة الــدار   ما سدد رقد ما قال انهموا العمال
وما أردى مساكيناً ضعاف الحال   وسلطــانا كبيــر يعــونك الكرار
الهم صلي على النبي المحبوب

ويوما ناجا ود عصومة الســوق   ما سدد رقد ما قال أنهموا المخلوق
وما أردى مساكينا ضعاف بحقوق   وسلطانا قديم ما ريحوك ام روق
اللهم صلي على النبي المحبوب

ومن قصائدهم أيضا

تسلم القلوب من أمنيات
لله الأمور بجن راجعات
بسم الله بديتا بكلمات
للطارح الأراضي والسومات
لا ليهو نسب ولا ليهو أبوات
جعل البعيش والمات
تسلم القلوب من أمنيات..... لله الأمور بجن راجعات
سميت بمحمد أب رايات
يا كحل الغزال من الطبقات
محبوب الكريم حسيب الذات
آلاف السلام عليك ترد
تسلم القلوب من أمنيات..... لله الأمور بجن راجعات
الواطي والعظيم يوما جات
حاملين الرجال عليك قافلات
درويشهم بكى دموع الشتات
تسلم القلوب من أمنيات..... لله الأمور بجن راجعات
شميت ليك مهنأ في الجنات
ليك نعيم القيامة مهديات
قفارة العبد وهو بالدرجات
مغفور ليهو البلايا والساعات
تسلم القلوب من أمنيات..... لله الأمور بجن راجعات

وبنظرة فاحصة لهذه القصائد، فإننا نجدها مشابهة لأشعار بقية الطرق الصوفية السودانية في مدائحهم للنبي محمد وللرسالة النبوية ولشيوخهم. ونغم الزبالعة يردد باللهجة العامية السودانية. والنغم عند الزبالعة هي وسيلتهم للتعبير عن إيمانهم ومعتقداتهم وكل ما يتصل بحياتهم، وتنعكس آثار حياتهم البدوية في هذا النغم، وجل مظاهر عبادتهم وتبجيلهم لشيوخهم يترجم إلى نغم. فالشعر هو الوسيلة الوحيدة والأثر الأدبي الظاهر في حياتهم البدوية الجافة حيث تسود الأمية.

لقد اتسمت حياتهم بالخوف والأمل والترجي، والذي يبدو واضحا في كلمات أنغامهم والطريقة التي تؤدى بها، والحب الجارف لشيوخ الطريقة من خلال هذه الأنغام التي كانت زادهم في مسيرتهم الطويلة ونمط عيشهم الشاق يرددها الأب والأم ويحفظها الابن من بعدهم.

هذه الحياة الجافة وغير المستقرة كان لها تأثيرها في التعبير عن معتقداتهم ولا تكاد تنفصل عنها، فالشدة المرتبطة بحياتهم والخوف من المجهول ومحاولة استمداد الأمل وربط كل ذلك بمعتقدهم في الله والأرض والسماء وسر المجهول وسر القوة الكامنة في الإله، أفرز نتيجة حتمية تمثلت في حب عميق وجذب روحي لهذا الأمل والمتجسد أمامهم في شيوخ الطريقة، ويظهر ذلك جليا في أن أفراد الطريقة صغارا وكبارا إلى اليوم يتعاملون مع هذه الأنغام بصورة عاطفية مذهلة وجذب روحي عميق يظهر في شدة التأثر والذي يصل إلى مرحلة البكاء. هذه القصائد سمعناها من أحفادهم بمنطقة خدر ومنطقة سنجة وقد أورد منها هيللسون القصيدة التالية، والتي لا زالت متداولة بين للزبالعة وهي تصور تصويرا بالغا مدحهم وتبجيلهم لشيوخهم.

خايفاك يا أبكر بلاي مالي مخافة
إت قائد قصة العوج أب تلي ولصافة
في رأس الشقاقيب البستر التاقة
في الديور عبدا كعب ليهو مخافة
....
خايفاك يا أبكر تلوي على بديرك

إت محنة وقوي مالي وسيلة غيرك
كم عجزت عاجز بلباسك وخيلك
وكم قدرت قادر بالولي هل نشكر لك
....
الشيخ أبكر عجبي البريدو دوام
بحر المالح الما بيقطعوا العوام
سيد رايات الحوج عليك السلام
....
أولاد أبو جريد ما فيهم سفيها عاطل
أولاد أبو جريد ما اتخمخمت في الباطل
مين متل أبورقاب غيرو بفش الخاطر
مين متل أبورقاب فوقنا رواقن ساتر

يقول هيللسون: "إن هذه النغمة لها خصائص مميزة فذكر جريد النخل التي ترمز لأبو جريد توجد في الفولكلور الإسلامي كمعجزة من معجزات النبي محمد "ص". ويقول "ثم أن أسماء الإله والنبي وأبو جريد ذكروا على نفس المستوى مما يجعلنا نعتقد أن الثلاثة على نفس المستوى من التمييز ولا يمكن إلا أن نخلص إلى أنها انعكاس للمبادئ المبالغ فيها للصوفيين الأوائل" إن رأي هيللسون في ذلك بالرغم من أنه ذكره بشكل مجرد إلا أنه يتسق مع ما سبق وذكرناه عن مكانة الشيخ عند الزبالعة.

وفي قصيدة أخرى لهم تظهر ذات النغمة

البوب للنبي والبوب جبتو بالنم
وأوجدي وكت اطرى الرشيد أدم
الجرجر نخيله وسيسبانه برم
النجم الحقيقة وما اشتغل بقلم
....
البوب للنبي والبوب جبته بالنم

وأوجدي وكت أطرى علي الله
الجرجر نخيله وسيسبانه برا
النجم الحقيقة وما اشتغل يقرأ

ومن قصائدهم التي تمجد أحد شيوخهم وأسمه يحي وهو أبن للشيخ محمد ود بليلة

دوبا للمسر الدين
والنعيم عفيف الكين
ليلة الغيومة تلين
والراجيك دوام ما بهين
قولوا يو.... قومة
ود بليلة يالمخلوق للنعيم
دربا للمسر الدين
يرزوا ادم الحنين
راسو هو الضكر ما بلين
يامنوا الخليل جبريل
قولوا يو.... قومة
ود بليلة يالمخلوق للنعيم
دوبا للمسر الحال
يرزوا ادم القدال
يوروثوا أبكر يا عيال
يأمنوا علي الكرار
قولوا يو.... قومة
ود بليلة يالمخلوق للنعيم
دويا لصباحي الزين
يحي نور صباي العين
وأبكر فيه العجامة قمر الدير
قولوا يو.... قومة

ود بليلة يالمخلوق للنعيم
دوبا لصباحي اللاح
يحي في القبال نطاح
قولوا يو.... قومة
ود بليلة يالمخلوق للنعيم
يحي في بلود الريف
يحي في الصبح من خر
يحي يرفعه من تل
يحي في القيامة قدل
قولوا يو.... قومة
ود بليلة يالمخلوق للنعيم

وقد خلف يحيى ود بليلة ابنه النعيم... ومن قصائدهم أيضا للشيخ يحيى ود بليلة:
ليك ديرا
وفي الإشراق.. ليك ديرا
في العجامة البشربوا التمباك
وليك ديرا زايد الأتراك
أنت يا يحي ود بليلة جزاك
وليك ديرا في سفينة نوح
وليك ديرا
ليك ديرا تفتح الباطن المطروح
وليك دليلا متل دليل ملك الروح
وليك ديرا حفروا بيهو طوال العد
وليك ديرا قروا بيهو الصغار في المهد
وليك ديرا ات دليل ما النسب للجد

وفي قصيدة لشيخهم عامر يقولون:

يوه..اوه عامر .... اوه عامر
كفايتي عليك
عامر أرباب ما قرأ كتاب
أسقي الجاب ... جاب شيخ السادراب
يوه..اوه عامر .... اوه عامر
كفايتي عليك
عامر أب سرور ... عامر الشملول
أنا فوقك بدور
راجل امات صقول
فوقك الحنول
يوه..اوه عامر .... اوه عامر
كفايتي عليك
عامر من تب
ما خدم طلب
سلطان الرب
عامرك العجب
يوه..اوه عامر .... اوه عامر
كفايتي عليك
عامر سلطان
أب امرا بان
يسقي العطشان
شيخ أولاد عمران
يوه..اوه عامر .... اوه عامر
كفايتي عليك

وفي هذه القصيدة في مدح الشيخ رحمة دلالة هامة على ما قيل عن ميثاق الأخوة الذي يربط بين أعضاء الطريقة إلى حد الانتماء المطلق لها ولشيوخها:

أب رحمة حلاتو
والثلاثة أبواتو
الفاقر جاتو
دوب للماتوا
البلدو صعيد
شوقي ليك بزيد
دوب لرحمة دوب
أب رحمة يالمانجل
مقيم الليل
بزرع التيتيل
أب رحمة يا ولد
يا سليل المجد
شوقك ما برد
وجوك أب سند
ودوب لرحمة دوب
أب رحمة الخيار
خشمي فوقك قال
شيخ أولاد ثمار
همج وجبال
البلدو صعيد
ودوب لرحمة دوب

وقصيدة أخرى:
دوبا للبشير
شيخي القائم الليل

يأبا ودوبي للنار قنديل
أنا قلت قولي عديل
العاقل المو هبيل
أب قلبا موسفيل
العاديك بحر النيل
سموك بشير الجيل
دوبا للبشير دوبا
أنا قلت قولي أنا
صايمة وقايمة
للماهو نايمة
كم يتيم رباهو
وكم سجين فكاهو
وكم مجنون داواهو
دوبا للبشير دوبا
أنا قلت قولي صحاح
الفي القلب تجرح
يا ذرية الصلاح
ناس الود والنجاح
وبقفاك يا أبو جباه
فوقنا الغرب تصاح
دوبا للبشير دوبا

وأيضا هذه القصيدة بقدر ما تحمل دلالات عميقة على إيمانهم بالطريقة والأخوة المستمدة منها، فإنها تعكس أيضا تطلعاتهم وارتباطهم بطريقة تستوجب العناء لمن يود الالتحاق بها في وصف أراه يحمل الكثير من طبيعة حياتهم الرعوية القاسية.

وأكرمي من ده العقدتو قوية
والدرب انحبس بالشايلينو من ريا "رياء"

الدرب انحبس واالله ويا وكدوا علي
الدرب انحبس فرز النجيض والنيئ
يهدوكم على درب الإله الحي
وتمشوا في المراحي تتبعوا أم هي هي
وإنشاء الله بس كيا مخلف كي
وأكرمي
الدرب طويل قاسي المصال

الدرب انحبس واالله يا مخلوق
الدرب انحبس تعب أم نسلة ضوق
الدرب انحبس عند أدم المعتوق
يا دوب الثلاثة عشان تعمروا السوق
دايرين ولدا عند الله شفوق
جاء دار نعوم ترك العوالي فوق

الدرب طويل قاسي المصال
من حر الدين برن الجمال
الدرب طويل قاسي عتمور
لا هو ليال لا سنة بتدور
لا هو ركوب بنعال لا بلدا مخبور
والمسيرة تطول
قول يالشملول
الدرب طويل قاسي المصال

الدرب طويل قاسي المصال
لا هو ليال لا سنة بتدور
لا هو ركوب لا مشي بنعال
أسلموا من قال وقال

بطلوا الأعمال
ونزلوا الأحرار
الدرب طويل قاسي المصال

الدرب طويل يالقسيم اخوي
الدرب طويل يالمني عنوي
البرم الديز من ولي وهدوي
الدرب طويل قاسي المصال

الدرب طويل
والنهار سرج
الباركة رموث الشايلة رمث
قلبي ما ثبت
وعيني للحرث
الدرب طويل قاسي المصال

الدرب طويل من حر الدين
الدرب طويل بفرز واحدين
النحاس يرن قدل المؤمنين
وأكرمي
الدرب طويل قاسي المصال

•

ومن أهازيجهم أيضا في شيوخهم:

دوبا للدبارة دليل
دوبا للطريقة عديل
أب سرور جبيرة الفيل
براك بقاي ما بسير

دوبا للكرام دوبا
ونعمة الله راضي من البسروني
دوبا للكرام دوبا
ودوبا لمعانيهم
ودوبا لسواسيهم
يوم يصيح مناديهم
والكريم موليهم
دوبا للكرام دوبا
ونعمة الله راضي للبسروني
دوبا للكرام دوبا
ودوبا لعجب عيني
ودوبا لأب طريقا كي
الفي إلديور واللي
دقش الصي
دوبا للكرام دوبا
ونعمة الله راضي للبسروني
دوبا للكرام دوبا
ودوبا لأبكر يا سيد
دوبا لأب صباحا عيد
أدم الحنين ورشيد
بركز عندك
ما بحيد عن كرين
دوبا للكرام دوبا
ونعمة الله رأضي للبسروني
دوبا للكرام دوبا

ونص هذه القصيدة في تمجيد الشيخ البشير وهو بناء على رواية الرواة ابن للشيخ آدم أبو جريد:

برق البريق تالاي
وأشوقي فارق البطراي
وأشوقي من تماهو جناي
وأشوقي دوب الليلة دوب
وأشوقي لبشيري الليلة دوب واشوقي
برق البريق روري
وأشوقي زارني الخريف واشوقي
أسيادي وللشريف
وأشوقي
وأشوقي سامحوني بخفيف
دوب الليلة دوب
وأشوقي لبشيري الليلة دوب واشوقي
برق البريق قبلي
وأشوقي طرائي البكري واشوقي
بريدو في قلبي
وأشوقي دة سيد أبو الرضى
دوب الليلة دوب
وأشوقي لبشيري الليلة دوب واشوقي
برق البريق قدام
وأشوقي طرائي الكرام
بلول أبو عقلا تام
وأشوقي لبشيري أبو الأمام واشوقي
دوب الليلة دوب

وهذه القصيدة أيضا في تمجيد الشيخ البشير

دوبا للبشير
شيخي القايم الليل
يأبا ودوبي للنار والقنديل
أنا قلت قولي عديل

من هنا نستطيع أن نجزم بان شيوخ الزبالعة يمثلون مدد روحي هام ومؤثر لدى الجماعة، إلا أن هذه المكانة للشيوخ لا تتصل برؤية فلسفية وإدراك واع، بقدر ما هي انعكاس لواقع مداركهم المحدودة، وقد ذكرنا سابقا إن تبجيلهم للشيوخ، والاعتماد الكامل عليهم، والتلقي منهم والانقياد لهم، لا ينفي إيمانهم بالله وتوحيده وبالرسل والأنبياء بقدر ما هو تأكيد لحاجتهم للشيخ كحقيقة ملموسة ومحسوسة يستمد قوته من الإله وليس بديلا عنه.

معتقدات الزبالعة من أذكارهم:

الحديث عن الزبالعة يتطلب الفصل بين مرحلتين أساسيتين في تاريخهم، المرحلة الأولى هي الفترة منذ إعلان أبكر للطريقة وحتى قيام الدولة المهدية، والمرحلة الثانية هي الفترة بعد المهدية.

ففي المرحلة الأولى كانت ممارسات الطريقة منتظمة بذات الشكل الذي تنتظم فيه الطرق الصوفية، حيث يتجمعون للذكر بصورة دورية[٣١٦]، يقول هيللسون:[٣١٧] إن حلقات الذكر كانت تقام مرتين في الأسبوع في كل من يومي الجمعة والاثنين. بينما يحدد نعوم شقير يومي الأحد والثلاثاء كأيام لتجمعات الذكر. يقول هيللسون: وإلى جانب ذلك، فإنهم يقيمون حلقات الذكر في كل مناسباتهم، كالزواج والولائم وعودة المسافر وشفاء

٣١٦ حدثني احد الرواة عن وجود طريقة مشابهة لطريقة الزبالعة في منطقة الحبشة على الحدود السودانية، يقوم عليها عرب يرجعون بنسبهم إلى بني أمية وتدعي الشناشنة، وهم يشابهون الزبالعة في كل ما ورد عنهم، وعندهم فان البنت البكر تترك في الخلاء ولا يقربها زوجها إلا بعد أن يأتيها شيخهم "شيطان" في هذا الخلاء.
٣١٧ أيضا ص ١٨٥.

المريض.. الخ"، وفي كل الأحوال فإن إقامة أذكارهم في أي من الأيام المذكورة يختلف عن بقية الطرق الصوفية في السودان فالقادرية وهي الطريقة الأكثر انتشارا في السودان يقيمون أورادهم في ليلتي الجمعة والأحد أي يومي الخميس والسبت.

وعلى الرغم من أن طريقة الزبالعة طريقة متفردة وقائمة بذاتها إلا أن بعض الروايات تنسب أورادهم إلى الطريقة الشاذلية، وهم يدعون بأن طريقهم كان شاذليا في بداية الأمر ثم سلكوا بعد ذلك طريقة أبي جريد، لذلك فإن معظم المؤرخين يدرجون طريقة أبو جريد تحت الطريقة الشاذلية.[٣١٨]

وفي وصف هيللسون لأذكارهم يقول بأنهم في أذكارهم يرددون التالي مئتين مرة "استغفر الله، الصلاة على النبي، سبحان الله، لا إله إلا الله والله اكبر". ثم يعرجون بعد ذلك إلى مدح النبي وشيوخهم. ومن ثم ينقادون تدريجيا في حالات جذب روحي يرددون خلاله وبأصوات عالية كلمات غير مفهومة مثل "هو ال يد هل هل هو" وتعابير مماثلة لتعطيهم الحماس والطرب اللازمين، ويحدث أن أحدهم يترك مكانه ليكون وحده ويبدأ يتكلم، يقول شيخ أبو القاسم: إنه سمع أحدهم في غمرة حماسه يقول: "الشاك فيهو مشكاك."[٣١٩]

هذه اللغة التي يستخدمها أتباع الطريقة في حالات الجذب تكتسب مكانة خاصة لدى أتباع الزبالعة، فهم يؤمنون بأن أبكر تعلم هذه اللغة من الملائكة. وهي لغة تأتي بشكل تلقائي في حالات الجذب الروحي، هذه الحالة من الجذب الروحي لدى الزبالعة تماثل حالات الجذب الروحي عند كافة الطرق الصوفية، كما يدعي بعضهم أيضا أنهم في حالات الجذب يتحدثون لغات أجنبية كالسبانية والعبرية وغيره بالرغم من أنهم يجهلونها في حياتهم العادية"[٣٢٠].

---

٣١٨ انظر الفاتح قريب الله وترمنجهام المراجع السابقة.
٣١٩ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٨٥
٣٢٠ أيضا ص ١٨٦.

كما إن الإدعاء بأن الذاكر في الحلقة تتضح له بعض الأشياء الغائبة عنه هو أمر شائع أيضا كظاهرة فردية لدى بعض أتباع معظم الطرق الصوفية، فمنهم من يؤمن أو يدعي بأنهم وفي غمرة حالات الجذب الروحي وفي لحظات كشف وتجلي يستطيع المتصوف أن يرى ويأتي بما هو دون إدراكه في واقع الأمر. ويختلف الزبالعة عن باقي الطرق في أن هذا الأمر له أهمية خاصة لديهم، ويعتقدون بأن اللغة المستعملة في حالات الجذب عندهم هي لغة خاصة بهم توارثوها من خليفتهم أبكر الذي تعلمها من الملائكة.

ما ذكره هيللسون يدل على أن الذكر بأوراده الشاذلية كان مستمرا حتى عهد قريب أي استمراره خلال فترة المهدية ومرحلة الحكم الإنجليزي – أي حتى– منتصف القرن التاسع عشر. إن ما ذكر من ربط بين طريقة الزبالعة والطريقة الشاذلية، ربما يكون مرده أن آدم أبو جريد قبل أن يصبح تابعا لأبكر كان شاذليا.. غير أننا لا نستطيع أن نؤكد هذا التأثر بالطريقة الشاذلية أو ننفيه، ولكن من المؤكد أن الطريقة استفادت من كل الموروث والمعاصر من ثقافات في تلك الفترة، وبما أننا أكدنا قبلا أنها لم تكن طريقة ذات رؤى فلسفية أو جدلية فإن تأكيد ذلك ومطابقته بصورة جازمة يبدو أمرا مستحيلا. بينما نستطيع بناء على ما أورده هيللسون أن نؤكد بأن الأثر الشاذلي قد تجلى في أورادهم.

أما ما ذكره جيوفاني[٣٢١] والذي زارهم في العام ١٨٥٥ فيدل على أنه ليس هنالك سلوك منتظم للعبادة كحلقات للذكر وغيره، وأنهم بدو رحل يجهلون الإسلام، وطريقتهم في العبادة زاخرة بالأساطير، وعلى الرغم من ذلك فإنه يشير إلى بعض المظاهر الإسلامية والتي تتضح في الإيمان بأن الله واحد وموجود في كل مكان وزمان والإيمان بالقضاء والقدر وطريقة تبادل التحية" ويختم جيوفاني حديثه بالقول: "إن سلوكهم العام يرتبط أساسا ببقايا عبادة قديمة للشمس والنار".

إن ما ذكره جيوفاني على الرغم من أنه يأتي في وقت لاحق لتأسيس الطريقة بما يقارب المائة عام، إلا أنه يتطابق إلى حد كبير مع تحليلنا ورؤيتنا حول افتقار طريقة الزبالعة للعلم والمعرفة والموضوعية، كما أنه يؤكد ما تجمع لدينا من معلومات لا زالت

---

٣٢١ أنظر جيوفاني المصدر السابق

متواترة في المناطق التي انتشرت فيها الطريقة بعد أكثر من مائة عام. وجيوفاني يؤكد أيضا ما سبق وأشرنا له من اعتقاد لهم بأنهم أتوا من حيث تشرق الشمس، والتي يجسدونها في بعض عاداتهم، ففي دفن الميت فإنهم يوجهونه صوب المشرق. إن هذه التفاصيل على صغرها فإنها في رأيي تكتسب أهمية خاصة لما لها من مغزى ثقافي وتاريخي، وهو تأكيد لما سبق ذكره عن أن الإرث الثقافي المحلي والأسطورة والخيال الشعبي وما تجمع لهم من مدارك ومعارف مرتبطة بالاعتقاد والعبادات والممارسات انعكست بشكل أو بآخر في ممارساتهم.

وخلاصة الأمر أن حلقات الذكر عند الزبالعة أو ما تسمى بالحضرة تعتمد على الأوراد ثم ترديد النغم في مدح النبي بتركيز أعلى على مدح شيوخهم وتبجيلهم وتقديسهم. وتؤكد كافة المصادر المكتوبة وغير المكتوبة "الشفهية"، بأن حلقات الذكر كانت تقام دوريا في المرحلة الأولى منذ سلطنة الفونج، مرورا بالدولة التركية، ثم قيام المهدية حيث انصهر الزبالعة تحت راية المهدي، فلم يبق من حلقات الذكر هذه سوى النغم، يرددونه في كافة تجمعاتهم وهو مستمر إلى اليوم،[٣٢٢] حيث لا زال منزل الشيخ وملحقه الخارجي للضيوف والمبني من القش مكان للتجمع في كل مناسبة وفي أوقات الفراغ.

ليالي الذكر والإباحة لدى الزبالعة:

لقد وصمت طريقة الزبالعة من ضمن ما وصمت به بأنها طريقة إباحية، فالمنقول عنهم في الرواية الشعبية وما كتبه بعض الكتاب يشير إلى أن حلقات الذكر التي كانت تعقد بشكل دوري ما هي إلا حفلات لممارسة المجون والإباحة الجنسية، إذ كانت الحلقات حسب وصفهم تبدأ بترديد النغم، وأنه فور انتهاء الإنشاد يتنادون قائلين: "أطفوا النور واكبسوا الحور"، ومن ثم يختار الشيخ أجمل امرأة لنفسه ويليه بعد ذلك بقية الأتباع.

---

٣٢٢ وقد كانت زيارتنا لهم بمعية الأستاذ الطيب محمد الطيب والأستاذ محمد عباس فرصة للتجمع وللحديث والإنشاد.

يصف لنا محمد عبد الرحيم لليالي الذكر عند الزبالعة فيقول: "يعقد الذكر في جنح الظلام بعد إنارة المكان في ليال معلومة من كل أسبوع، ويحضره كل الأتباع سواء في ذلك الرجال والنساء، وكانوا يلحنون الأناشيد الخاصة بهم، ويتواجدون على تلك النغمات، وبينما هم كذلك إذ يطفئ الرئيس المصباح، وهناك يأخذ كل رجل التي تليه من النساء حيث يباح له وطؤها، وبعد الفراغ يكون ذلك خاتمة الاحتفالات"، ويضيف "أما الأناشيد فتدل بوضوح على أن تلك الضلالة مقتبسة من مذهب أهل الشيعة[٣٢٣]".

إن ما ذكره محمد عبد الرحيم هنا واتساقا مع رؤيتنا التي حاولنا شرحها في تسلسل تفصيلي يجعلنا نؤكد بأنه من المستبعد أن تكون لطريقة الزبالعة رؤيا فلسفية، إذ أن الحركات الباطنية المغالية والشيعة ترفع مكانة الإمام إلى حد رفع التكاليف عنه، وهو ما لم أتوصل إليه أو أجده بشكل صريح عند الزبالعة. بل أن لفظ كالإمام على أهميته لدى الشيعة لم يكن يطلق على شيخ الطريقة، نؤكد على ذلك بما ذكره جيوفاني في فترة لاحقة عن أن الشيخ يمارس حياته كبقية أفراد المجموعة على الرغم من القدسية التي كانت تحيط به.

هذا ومن المهم بمكان الإشارة إلى أن ما تجمع لدينا من وصف للطريقة من بعض المؤرخين، والإشارات الوصفية الواردة في كتاب الطبقات، والرأي السائد حول المجموعة، يوضح بجلاء البون الشاسع بين الطريقة والرؤى الفلسفية للشيعة أو لغيرها من فرق تحمل رؤى باطنية فلسفية. إن ما ذكر من وصف للطريقة لا يؤشر إلى وجود تنظيم ديني.. والوصف الشائع وسط مجموع السكان والغالب يشير إلى أنهم أقرب إلى السحرة الذين يستخدمون قوى خفية لقضاء حوائجهم وحوائج من يلجئون إليهم، كما أن ليالي الذكر المذكورة أقرب إلى الحفل الوثني منه إلى العبادة الروحية، ولم نجد في تتبع سيرتهم أي مدلولات لصلة لهم بأي فكر أو رؤية فلسفية إسلامية.

وعلى الرغم من أن ما يذكره محمد عبد الرحيم عن الإباحية باعتبارها سلوك محقق لختام ليالي الذكر لم أجد ما يثبته أو ينفيه، إلا أن الجزء الأول من وصفه والخاص بكيفية الذكر يمثل صورة أكثر واقعية لما كان يتم فعلا، مقارنة بما سعينا إلى

---

٣٢٣ محمد عبد الرحيم، المصدر السابق، ص ١١٧.

تأكيده في هذا البحث عن طبيعة انتشار الإسلام بين البدو وجهلهم بالإسلام، وبالقرآن، وبالسنة، وجهلهم أيضا بأنواع الأوراد المنتشرة بين بقية الطرق الصوفية، كما يبرهن بوجه خاص على أن الجزء الأساسي في ممارستهم للعبادة أثناء ليالي الذكر المذكورة هو اعتمادهم على الأناشيد أو النغم وما يحدث خلال ذلك من استلاب وانجذاب روحي.

ونرجو أن نؤكد أن هذه المظاهر سواء كانت فردية أو تصدر عن مجموعة، فإنها لا تنفي رأينا القطعي في أن جماعة أبو جريد هي طريقة تأسست ضمن الإطار الإسلامي، وضمن معطيات ومقومات انتشاره في تلك الفترة، ولم تكن ملة خارجة عن الإسلام سواء إن كان ذلك عن جهل أو بوعي مدرك.

يقول هيللسون بخصوص الإباحة الجنسية: "إن الإباحة الجنسية في الذكر من الصعب نفيها أو إثباتها فبعضهم يقول بأن ذلك يحدث أسبوعيا بعد الذكر مباشرة، بينما يقول البعض بأنه يحدث مرة في العام في اجتماعهم السنوي في شهر صفر"[٣٢٤]. ويذكر هيللسون بأن سكان خدر قد اعترفوا بأن وطء النساء في حلقات الذكر ربما كانت موجودة قديما، وهو ذات الأمر الذي تكرر أثناء مقابلاتنا مع أحفاد شيوخ الطريقة، فلم نجد منهم من ينفي ذلك كما أنهم لم يؤكدونه.

وهنالك حقيقة هامة لأبد من تحريها عند النظر إلى مسألة ليالي الإباحة هذه، وهو إنفراد جماعة الزبالعة بتعامل مختلف مع النساء، حيث كان للنساء حق الانضمام للطريقة ولهم ما للرجال من واجبات وحقوق، وكانوا يشاركون في حلقات الذكر بذات القدر الذي يشارك به الرجال، هذا وقد ذكر شاهد عيان في فترة متقدمة ربما أواخر الفترة المهدية على أنه حضر حلقة للذكر مختلطة نساء ورجالا كانوا ينشدون بتأثر وبكاء شديدين. يقول هيللسون على لسان شيخ أبو القاسم: "إن كل نسائهم (أي نساء الزبالعة) يحضرن الذكر، وكل امرأة تأتي معها بدلكة ودهن وكان عنقريب الشيخ يوضع عادة خارج حلقة الذكر، وهو يختار امرأة منهم لتدهنه وتدلكه، والمرأة المختارة دائما ما تفتخر بذلك، وربما تفعل ذلك امرأة ثانية وثالثة على حسب طلب الشيخ، وهؤلاء يبقون مع الشيخ

---

٣٢٤ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٨٦.

لخدمته وإحضار ما يلائمه من قهوة وشاي.. الخ."، ويذكر هيللسون على لسان الرواة بأن بقية النساء يشتركن في الرقص في حلقة الذكر ويلبسن أجمل الثياب ويتعطرن.

إن المتمعن في وضع وعلاقة المرأة في طريقة الزبالعة ومقارنتها بوضع المرأة في مختلف الطرق الصوفية يجد أن هنالك اختلافا واضحاً وبوناً شاسعاً، حيث تتساوى المرأة لدى الزبالعة مع الرجل تماما، لأنه وعلى الرغم من تواجد النساء في حلقات الذكر في كافة الطرق الصوفية السودانية إلا أن وجودهن يرتبط فقط بخدمة الحلقة من إعداد وتقديم للطعام والشراب في مكان مخصص لإعداد الطعام بعيداً عن مكان إقامة الحلقة.

من هنا نستطيع القول بأن مشاركة المرأة في الانضمام للطريقة بذات القدر الذي يتوفر للرجل، ومشاركتهن في حلقات الذكر وما ورد من تعامل خاص مع الشيخ في رواية الشيخ أبو القاسم لهيللسون هو أمر مؤكد ويفتخر به أحفاد الزبالعة إلى اليوم.

إن ما يقال عن ليالي الذكر الإباحية هو أمر قد شاع عنهم، ولم أتوصل إلى حقيقة قاطعة حيال ذلك، وبالتالي فانه لا يمكن نفيه أو إثباته، غير أن الكثير من التساؤلات يمكن أن تطرح حول مدى صحته، وذلك لأسباب كثيرة على رأسها ما ورد في أشعارهم ومقارنة الروايات الشفهية لأحفاد الزبالعة والذين لا ينفون ذلك كما لا يقرون به. غير أنه ومن المؤكد فإن مقارنة واقعهم الحالي مع ما ذكر ثم ما كتب عنهم في فترات متأخرة لم تكن فيه إشارة إلى ذلك، فجيوفاني - والذي زارهم في العام ١٨٥٥ في العهد التركي- لم يذكر أي دلالة لوجود هذه العادة. كذلك هيللسون والذي كتب عنهم في العام ١٩١٧-١٩١٨، وكلاهما زارا المنطقة، كما أن ما جمع من أقوال شفهية في هذه الفترة من ١٨٥٥ وحتى ١٩١٨ بلا شك يتضمن الفترة المهدية. أما عن عهد الفونج فإن ود ضيف الله على الرغم من أنه ذكر الزبالعة مرارا في طبقاته غير أنه لم يأت على ذكر هذه العادة.

هذا وبنظرة مقارنة للأقوال المتداولة، والحوادث التاريخية المشابهة، والتي بقدر ما تؤكد مواجهة الطريقة لعداء سافر من جهات عديدة، فإنها تؤشر إلى الكثير من

الاحتمالات التي تلقي بظلال من الشك على ما أشيع عن الطريقة وحقيقة وجود هذه الممارسات الإباحية في ليالي الذكر وهي كما يلي:

(١) إن الطريقة لم تكن لها رؤية فكرية أو فلسفية، وإن كل مسوغات بقائها، وانتشارها، والولاء لها قد اعتمدت على صفات شيخها وقدرته على الإتيان بأفعال خارقة لدى أتباع الطريقة، ومن ثم ما يشاع حول ذلك.. بينما كان الآخرون ينظرون لها من منظار مختلف، وباعتبار أن ما يأتونه من أفعال ومعجزات تقع في باب السحر والاستعانة بالجن.
(٢) انتفاء ارتباط الطريقة برؤى فلسفية وبالتالي انتفاء إمكانية ربط ممارسة كهذه برؤى ليالي الإفاضة في الفكر الشيعي.
(٣) حقيقة أن الذكر كان مختلطا يؤمه النساء كما الرجال، وهو فعل يتناقض مع تعاليم الإسلام لمن يعون ويدركون من خلال العلم والقراءة هذه التعاليم، وبلا شك فإن تصرفاً كهذا يكون مدعاة لجلب عداء الطرق الأخرى التي تعي ذلك لهم.
(٤) إن وجود النساء مع الرجال في طريقة يغلب على ممارستها الإنشاد والجذب الروحي الخارج عن الحقائق الموضوعية لتعاليم الإسلام، يفتح الطريق لمهاجمتها وبث الظنون حولها.
(٥) الهالة الأسطورية التي أحاطت بمؤسس الطريقة الشيخ أبكر الذي خرج على شيخه، ثم أبو جريد وارتباط خروجهم بتسخير الجن وتعلم السحر من الكهنة الوثنين.

هذا وفي تتبعنا للأحداث المشابهة في التاريخ الإسلامي والسوداني وجدنا أن ظاهرة وصم بعض الطرق بالإباحية ليست ظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي، إذ أن الكثير من الطرق الصوفية المغالية وبعض الطرق الشيعية والطرق التي صنفت ضمن الحركات الباطنية قد وصمت بها في مراحل التاريخ المختلفة، وهي ظاهرة تكررت في تاريخ السودان الحديث حيث أتهم أتباع الطريقة العجيمية بشمال السودان بإقامة الليالي الإباحية في جلسات الذكر الخاص بهم، وفي بحثنا عن ذلك ومحاولة إسناده وجدنا أن الطريقة العجيمية كما طريقة الزبالعة قد تميزت بمنح النساء وضعاً مميزاً، حيث تساوى النساء

والرجال في عضوية الطريقة، وحضور ليالي الذكر على الرغم من أن نهج الطريقة في ذلك حسب قول شيخهم العجيمي هو إيمانهم بحق النساء في أخذ نصيبهن من العلم والتعلم.[٣٢٥] وقد نسب الشيخ العجيمي هذه الاتهامات إلى حدة التنافس والصراع الذي دار بينهم وبين الختمية في المنطقة الشمالية باعتبار أن مرد اتهامهم بالإباحية هو العداء الناجم عن رفض هذه الوضعية للمرأة وعدم قبول الآخر.

وبالرجوع إلى ما ذكرناه في الفصل الثاني عن الحركات الباطنية في الإسلام، والتي عمدنا فيها إلى دراسة الطرق الباطنية دراسة مستوفية تبين وضعها الديني والسياسي والاجتماعي ومدلولها في الواقع المعاش، يتضح لنا أنه وبالرغم من الرؤية الفلسفية لرفع التكاليف عن الإمام إلا أنه ليس هنالك ما يؤكد أن هذا الرفع قد وصل حد الإباحية التي وصمت بها تلك الطرق. وأن هنالك عدة أسباب تكمن خلف هذه الاتهامات والمبالغة فيها من أهمها العداء مع السلطة الحاكمة، ومع المجتمع من حولهم وعلى وجه الخصوص دعاة الظاهر، وحقيقة الأمر أن العداء السافر لأهل الباطن كان له أثر كبير في تهويل وتأويل ممارسات هذه الحركات تشويها لسمعتها مما يجعل أمر التفريق بين ما هو حقيقي وما هو مدسوس أمر صعب للغاية.

وفي تحري هذه التجربة للحركات الباطنية وربطها بما حدث لطريقة الزبالعة فإن تساؤل هام يبرز حول إلى أي مدى كان عداء الحركات الصوفية والسلطة الحاكمة لجماعة أبو جريد دور في السعي إلى نشر الكثير مما ورد عنهم، ومن محاولات لتشويه صورتهم وما ذكر من وصم لليالي الذكر عندهم بالإباحية والبعد عن الإسلام؟ إن واقع الحال يؤكد العداء السافر الذي قوبلت به الطريقة من رجال الدين ومن الطرق الصوفية المختلفة، كما أن هنالك من الدلائل ما يشير إلى إمكانية وجود عداء بين هذه الطريقة والسلطة الحاكمة من جهة أخرى ويمكن تلخيص ذلك فيما يلي:

(١) جوبهت جماعة أبو جريد بعداء سافر من قبل الدولة، وقد تطرق محمد عبد الرحيم إلى الحروب التي شنتها الدولة للقضاء عليهم والتي وصلت حد تكوين مجلس علماء لمحاكمتهم.

---

٣٢٥ وقد سجلت مع الدكتور عبدا لله علي إبراهيم للشيخ العجيمي بمقره بالخرطوم الذي كانت وجهة نظره أن ذلك كان نتاج للصراع المذكور .

(٢) اكتسبت الطريقة عداء كافة الطرق الصوفية الموجودة حينها، فما ذكر في كتاب الطبقات يؤكد بأنها جوبهت بالعداء من قبل كافة المؤسسات الدينية الموجودة.

(٣) وربما يكون من عوامل العداء حقيقة أن انتشارها كان بين البدو الرحل، وما يتأتى من ذلك من اختلاف وفرق يؤثر على العلاقة بينها وبين الطرق الصوفية التي انتشرت في الأحزمة النيلية والزراعية.

(٤) ما يذكره خلفاء وأحفاد الطريقة الآن في المناطق التي زرناها، وما ذكره هيللسون عن أن العداء ناتج أساسا من كثرة تزايد أتباعهم دون الطرق الأخرى مما جلب لهم عداءها.

(٥) وأخيرا ربما كان لخروجهم عن الجماعة بأي وجه من الوجوه التي ذكرت، ومن بين ذلك الصورة التي تكونت عنهم في الذاكرة الشعبية، والتي ربطتهم بالتواصل مع عوالم خفية هي التي تحقق لهم مرادهم، والتي يدخل ضمنها إلحاق الضرر بمن يريدون إلحاق الضرر به، وما سوف نتطرق له لاحقا عن أن شيخهم الأساسي من الشياطين والأساطير المتصلة بذلك.

وحق لنا أن نتساءل، هل كان الصراع والعداء بين طريقة الزبالعة وباقي المؤسسات الدينية في السودان نموذجا آخر للصراع الذي كان قائما بين المتصوفة والعلماء؟، فقد أوردنا في الفصل الأول أن معظم شيوخ الطرق الصوفية قد تلقوا دراسات فقهية في بداية حياتهم، وقد تطرقنا إلى بعض مظاهر هذا الصراع وأثبتنا أن نتيجة الصراع بين الفقه والتصوف كانت تحسم لصالح التصوف، إن مقارنة ذلك بواقع الحال الذي كان عليه الزبالعة وما اتسموا به من أمية وجهل بالقراءة انعكس في عدم معرفتهم أو اهتمامهم بكتاب القرآن، فإن هذا يبدو مبررا كافيا للصراع بينهم وبين الشيخ فرح ود تكتوك والذي كان ذا موقف نقدي ثابت تجاه الإسلام الشعبي والمؤسسات الصوفية التي سادت حينها. إن تتبعنا اللاحق للصراع بينهم وبين الشيخ فرح ود تكتوك يؤكد عجزهم اللغوي والمنطقي تجاه دحض أراء الشيخ فرح تجاههم. وهذا الجدال الذي دار مع الشيخ فرح ود تكتوك بلا شك هو صراع بين الإسلام الشعبي والفهم الإسلامي عند الشيخ فرح ود تكتوك والذي انتهى بحد اتهامهم بالضلالة. وما يثير الدهشة حقا حول هذه المناظرات – حسب ما ورد إلينا من

معلومات ومقارعات- هو خلوها من ذكر الليالي الإباحية أو ذم لهم بسببها. ومن بين الأقوال الشهيرة للشيخ فرح ود تكتوك عنهم:

يا أبان طريقة مضلة	يا أبان عملا ما هو لي الله
وقت العنقريب فوقكن انبله	ما بنفعكم كرين ود عبدالله

مما لا شك فيه فإن جماعة الزبالعة قد جوبهوا بعداء واسع وسافر، يرده أحفادهم اليوم إلى استشراء الطريقة وانتشارها الواسع والسريع، وهو عامل لابد من الانتباه إليه وعدم تجاهله في ظل تحليل أسباب العداء السافر الذي جوبهت به الطريقة. وفي قصة السلطان عبدالله ود عجيب مع الشيخ خوجلي التي تطرقنا لها سابقا دليل على ذلك. وهنالك حقيقة هامة لابد من ذكرها، وهو أن العلاقات بين الطرق الصوفية وشيوخها في ذلك الوقت قد اتسمت بالصراع والتنافس وهو أمر يمكن استيعابه في ظل ما ذكرناه سابقا عن الارتكاز إلى شخصية الشيخ بشكل مطلق وموالاته بناء على هذه السمات الذاتية، مما يجعل مثل هذا الصراع بعيد كل البعد عن العقلانية، لقد أفرز هذا الواقع انتشار واسع للصراع والتنافس بين مختلف الطرق الصوفية، وكان للأتباع دور كبير في إشعال فتيله.

إن مسوغات العداء التي جوبهت بها طريقة الزبالعة يمكن أن يكون لإحدى أو كل المسببات التي ذكرناها أعلاه، أما ما يخص سلوكهم الإباحي في ليالي الذكر فإن هنالك احتمالين وهو أن يكون هذا العداء هو الأساس للغلو في اتهامهم ووصمهم بإباحية ليالي الذكر. والاحتمال الآخر هو أن طقوس الذكر لديهم والتي تنتهي بإباحة ممارسة الجنس بين الذاكرين والتي لا تتسق مع الأخلاق الإسلامية هي التي كانت سببا في عداء الطرق الأخرى لهم.

لكل ذلك فإن حرصنا على استقصاء واستجلاء الحقائق مما ورد من سيرتهم المكتوبة والمتواترة شفهيا يجعلنا نؤكد أن هنالك بعض الحقائق عنهم ربما كان لها تأثير كبير فيما أشيع عنهم وأضر بهم هي:

(١) اتسامهم بالأمية والجهل بمعرفة القراءة والكتابة، مما أفقد الطريقة عامل هام من عوامل تميز الطرق الصوفية حينها وهو ارتباط الشيخ بالتعليم وتنظيم حلقات العلم لتحفيظ القرآن.

(٢) جهلهم بأصول التعاليم الإسلامية وعدم وجود أثر للقرآن في طريقتهم وتسمية كتاب القرآن بأبو رقيط، وما أشيع عن عدم إيمانهم بالقرآن. وقد قال عنهم الشيخ فرح: "حيران أبوتورة العشرة ما بقروا السورة".

(٣) أن طريقة الزبالعة انتشرت واستشرت بين البدو المتنقلين والتي يكون نتاجها فقد التنظيم الفعلي لطريقة دينية بالشكل المتعارف عليه، والإتيان بتشكيل ديني يعتمد الصورة الشعرية للتعبير عن ذاته.

(٤) الافتقار إلى المؤسسات الدينية المرتبطة بالطرق الصوفية مثل تأسيس المسائد والخلاوي كوحدة اجتماعية خدمية متكاملة.

(٥) الأثر الاجتماعي والثقافي لحياة البداوة والترحال الدائم وتأثير حياتهم غير المستقرة والمملوءة بالخوف والأمل بحثا عن الماء والكلأ على تكوينهم النفسي والثقافي وانعكاس ذلك في رؤاهم للحياة حيث تختلط قسوة وشدة الحياة بدعاء ودعوة شيوخهم للمباركة وتيسير الأمور وجلب الطمأنينة.

(٦) قيام جلفات الذكر بتواجد مختلط للنساء والرجال والإنشاد في جو مشحون بالعاطفة وغلبة التأثر العاطفي والتي تصل مرحلة البكاء.

الجانب الآخر الذي نود التطرق إليه يتمثل في بعض الحقائق التي ربما تكون مؤشرا للإجابة عن مسألة الاختلاط في حلقات الذكر وسندها، فبتتبعنا لتاريخ التصوف نجد أن المرأة كانت دائما موجودة ومؤثرة في كافة المؤسسات الصوفية، فقد مثلت عاملاً أساسيا وأرضا خصبة للإيمان المطلق بالشيوخ، وهي تستعين بهم لقضاء ما يتعسر من أمورها. والاختلاط كان أمرا شائعا فالمرأة متواجدة بشكل دائم في المسيد تحضر الطعام والشراب للضيوف جنباً إلى جنب مع حوار الشيخ "أتباع مقربين"، وهي تعتني عناية خاصة بالشيخ تخدمه وتلبي طلباته وطلبات ضيوفه، وتخدم النساء الموجودات في محيط المسيد كزوجات وسراري، وهذا النظام نفسه -أي نظام السراري والجواري- يكون له أثره في توسيع حدود العلاقة بين المرأة والرجل. أما في دارفور فان التونسي يشير إلى

تواجد النساء والرجال في حلقات ذكر مختلطة يشارك فيها الطرفين بالإنشاد والذكر سواء كانوا من العرب المستعربة أو من العجم.

وبالنسبة لأتباع الزبالعة، فإننا نجد أن هنالك وشائج مقدسة من الترابط بينهم يرجع تأثيرها إلى مجيء الشيوخ السبعة من مكة، ومن ثم ما ورد عن تعاهدهم على الأخوة وميثاق الوفاء الدائم والذي انعكس على طابع العلاقات التي تسود أتباع الطريقة، حيث تلغى فيها كافة أواصر القربى وكافة أشكال التمييز القبلي والنوعي ليحل محلها روابط الأخوة في الطريقة والانتماء المطلق للطريقة ولشيخها بحيث يصبح الجميع أبناء أبو جريد، هذه الرابطة ألغت التفرقة في تنظيم الجماعة على أساس النوع، فالنساء كما الرجال يرتبطون جميعا بعلاقة الأخوة في الطريقة والانتماء لشيخ الطريقة حتى أن ذريتهم يطلق عليها (أولاد الثلاثة الصالحين)، ولا زال أحفادهم حتى اليوم ينادون شيوخ البيوتات الثلاثة بأبوي "أبوي الشيخ النور أبوي الشيخ عامر"[٣٢٦]. ومن أشهر مشائخهم الشيخ عامر والشيخ الأمين أبو رحمة ويجلس علي كرسي خلافتهم الآن الشيخ عبد الله عامر في الجزائر عند المدخل الشرقي لكبري سنجة.

هذه الحالة من التجرد التي تسود العلاقات وسبل التواصل بين أعضاء الطريقة تثير التساؤل حول مدى مساهمة نمط الحياة البدوية المتنقلة في إزالة الحواجز بين النساء والرجال بحكم ترحالهم الدائم والمشترك ومواجهتهم لنفس المصير والمخاوف والأمل؟. وهو ما أجده تفسيرا معقولا وانعكاسا يعبر عن نمط الحياة، فواقع هذا الحال من الترحال يكون له أثره في إزالة الحواجز والعيش المتكافئ.

إن ما ذكر عن ليالي الإباحة هذه يقودنا إلى محطة أخرى هامة في تاريخ الزبالعة، ويثير التساؤل حول ما إذا كانت طريقة الزبالعة تقوم على تنظيم سري، أم أنها كانت طريقة تضم أعضاء يجاهرون بعضويتهم، وتمارس الطريقة طقوسها على وجه العلن؟ وفي الإجابة على هذا السؤال لم أجد ما يدل على حالة الطريقة من العمل العلني على وجه الدقة، لكن تبرز بعض المؤشرات التي يمكن أن يستنتج منها أن احتمال العمل السري كان واردا، منها ما جاء في سؤال السلطان عبدالله ود عجيب للشيخ خوجلي عن

---

٣٢٦ الرواي العجبة محمد احمد.

انتشار الطريقة في جزيرة توتي، ففي ذلك ما يمكن أن يشير إلى حرص أعضاء الطريقة على ممارسة أنشطتهم بشكل سري، ثم هنالك بعض المؤشرات كالغموض الذي أحاط بها، وطريقة تحية الأعضاء لبعضهم البعض، هذا وعلى الرغم من أنه لا يوجد دليل قاطع على أنها لم تكن تنظيم سري، إلا أنه ومن الأرجح أنها لم تكن طريقة سرية، وإن ظلال السرية التي أحاطت بها ناجمة عن الصورة الذهنية التي تكونت عنهم في الخيال الشعبي، والتي أحاطتهم بهالة تشابه الأساطير بدءا من اعتكاف مؤسس الطريقة، وتسخير الجن، والإتيان بأفعال خارقة للعادة، وليالي الذكر المختلطة في الليالي القمرية. هذا وسوف نتعرض لاحقا للمناظرة العامة التي جرت بين الشيخ فرح ود تكتوك والشيخ كرين ود عبدالله، وفيها يدافع الشيخ كرين عن التزامهم بالإسلام وهو أمر أجده يتنافى مع سرية الطريقة. وسواء كان هذا أو ذاك فإن ما أشيع حول الطريقة من أقاويل تناقلت ممهورة بالكثير من الحكاوي التي ربما كانت سببا في انعزالها التلقائي.

نخلص من كل ذلك إلى أن جماعة أبو جريد لم تكن لهم حلقات لتعليم أو قراءة أو حفظ القرآن، وكانت طقوسهم ترتكز فقط على حلقات تجمع مختلط للنساء والرجال، وأن طقوس هذا التحلق تعتمد على الإنشاد أو ما يسمونه بالنغم، والتمايل مع هذا النغم كما هو الحال لدى كافة الطرق الصوفية والتي تنتهي بحال من الانجذاب الروحي والنفسي، وعلى غير عادة الطرق الصوفية الأخرى فأنهم لم يستخدموا أي نوع من الآلات كالطبول وغيره. حلقات الذكر هذه ربما كانت أسبوعية في المرحلة الأولى، غير أن الشاهد أنه وبمجيء المهدي الذي نادى بإلغاء كافة الطرق الصوفية، وما تواتر من أنباء مؤكدة عن انخراط جماعة أبو جريد ومشاركتهم في حروب المهدية تحت راية المهدية أوقفت الجماعة حلقات الذكر الدوري، هذا التوقف عن حلقات الذكر الدوري لم يلغ تبعيتهم وولاءهم وإيمانهم بشيوخهم والذي ظل كما هو، والشاهد أن أهازيجهم الإنشادية في مدح خلفائهم ما زالوا يرددونها حتى اليوم ليس في حلقات ذكر دورية إنما في كافة تجمعاتهم ولقاءاتهم وفي الأعراس وتجمعات الولائم والكرامات.

وإلى جانب الإنشاد الذي ظل باقيا يتردد حتى اليوم[٣٢٧]، فان أهم مظاهر الطريقة والمتمثلة في استمرار تسلسل الخلافة في أحفاد بيوتات الطريقة الثلاثة لا زالت باقية، ولا زالت الخلافة متداولة في أحفاد شيوخ الزبالعة أدم وكرين ومحمود الغريب حتى يومنا هذا.

طريقة الانضمام للطريقة:

طريقة الانضمام للطريقة كغيرها من المسائل الهامة المرتبطة بما أشيع حول الزبالعة كانت مثار للكثير من اللغط والهمس. وهي من الأهمية بمكان لأنها تؤسس للعديد من الأشياء المهمة منها الصورة الذهنية عن الطريقة لدى مجموع السكان، كما تثير الأسئلة أو الإجابة على الكثير مما يتردد عن ليالي الذكر وغيرها، ومما لا شك فيه فان من أهم النقاط المرتبطة بغموض الطريقة ما هو شائع عنها باعتبارها تنظيم سري. هذا وبالنظر عبر التاريخ الإسلامي فإن هنالك العديد من المؤثرات والمسببات التي تؤدي إلى اتخاذ السرية منهجا للتجمعات دينية كانت أم فلسفية أم اجتماعية تتمثل في أي من الاحتمالات التالية:

- ✓ خروجها عن المفاهيم الدينية والفكرية والاجتماعية للجماعة.
- ✓ العداء مع السلطة القائمة.
- ✓ الإتيان بممارسات غير أخلاقية.

هذا ولم ترد أي دلالة فيما ذكره هيالسون على أن الطريقة كانت سرية، وعلى عكس ذلك فإن محمد عبد الرحيم يشير إلى ما يؤكد أن الطريقة كانت سرية إذ يقول: "إنهم كانوا كالماسونية في كتمان أمرهم" ثم يذكر "إن خليفة آدم سن لهم تحية مخصوصة، وأن يحمل الرجل سبحة ملونة أي حبة بيضاء وأخرى سوداء لتكون شعارا يعرف به بعضهم بعضا، وأخذوا يعملون تلك الأعمال في الخفاء، ولا يمكنون شخصا من الاختلاط بهم في حالة القيام بأدائها"[٣٢٨].

---

٣٢٧ حدثنا السيد العابد المتولي من سنجة أن للزبالعة شيوخ معاصرين لا زالوا ينفثون على العقد هم الشيخ أساغة بود النيل والنعيم ود دفع الله.

٣٢٨ أنظر محمد عبد الرحيم المصدر السابق.

وبتفحص إشارات جيوفاني إليها لا نجد ما يدل على أنها طريقة غير عادية، أما نعوم شقير فإنه لم يذكر أنها كانت سرية، غير أنه أشار إلى وجود عزلة بينها وبين بقية العرب.

إن هذه الإشارات لم تؤكد ما يحسم الأمر بشكل قاطع، وإذا استثنينا ما يرد على لسان محمد عبد الرحيم، والذي يميل إلى تعزيز كل ما يقال عنهم فإن كافة المؤشرات تؤكد وبشكل قاطع أن العداء السافر من البعض والمحاذير التي أحاطت بالطريقة قد كان لها دور فعال في إيجاد حاجز بين الطريقة وبقية مجموع السكان وبين الطريقة والطرق الأخرى، وبين الطريقة والسلطة الحاكمة، هذا الحاجز يمكن أن يكون مستندا على أسس موضوعية أو على أسباب وهمية، ومهما يكن الأمر إلا أن هذا الوضع بقدر ما نجح في عزلها عن بقية المؤسسات الدينية، فأنه من جانب آخر يساعد على تعزيز كل ما هو سلبي ومشاع عنها، بل انه في واقع الحال قاد إلى انهيارها وتلاشي أهم مظاهرها في الفترات اللاحقة.

إن السؤال عن كيفية الانضمام للطريقة يتضمن السؤال عن سريتها، فإذا كانت الطريقة سرية فهذا يعني أن هنالك حدوداً وضوابط للانضمام إليها، أما إذا لم تكن سرية فإن أمر الانضمام إليها يرتبط فقط باقتناع الشخص بها، وبالتالي يمكنه دخولها في كل الأحوال وللإجابة على هذا السؤال فلابد من الإشارة إلى بعض المعطيات التي تشكل عاملا مؤثرا كما يلي:

أولا: إن الرابطة القوية بين أعضاء الطريقة والمبنية على الأخوة، تؤدي بشكل تلقائي إلى التفافهم وتقوقعهم داخل العلاقات الناجمة عن الانتماء للطريقة، وبالتالي إضعاف صلاتهم مع بقية مجموع السكان.

ثانيا: إن الرأي العام الذي تكون حول الطريقة ووصمها بأفعال فاحشة يؤدي أيضا إلى رفض الناس لها وعزلها وبالتالي خلق حواجز بينها وبين بقية السكان والطرق الصوفية.

ثالثا: هذا الوضع يؤدي دون شك إلى أن كل تنظيم لحلقة أو ممارسة لطقوس متصلة بالطريقة هي بالضرورة فعل محدود على أعضائها فقط.

رابعا: إن موضوعية هذه الأسباب والتي تؤدى إلى أن يكون حضور ليالي الذكر محصوراً على أعضاء الطريقة لا يعني بالضرورة أن حضور غير الأعضاء تكتنفه المصاعب والقيود.

ويمكنني القول بأن هذا الحاجز النفسي والاجتماعي بين جماعة الزبالعة وبين مجموع السكان مرده كثرة ما أشيع عنهم. ومرده المبالغة في الإعلاء من شان شيوخهم، وأن ما أشيع عنهم في تقديري يصل إلى حد المبالغة والمغالاة بمساعدة عوامل موضوعية تتمثل في الجو المشحون بالعاطفة والإيمان بالغيبيات ومؤثرات ذلك وارتباطها بالهالة الأسطورية التي تتكون وتكونت في الخيال الجمعي.

إن ما أشيع حول الانضمام للطريقة في تقديري لا يعدو كونه جزءاً لا يتجزأ من الهالة الأسطورية التي أوجدها الخيال الجمعي حول الطريقة، والذي ربطها بالسحر الأسود، إذ تربط الروايات الانضمام للطريقة بكلب أسود، هذا الكلب حسب الروايات الشفهية هو شيخ الطريقة، والروايات حول طريقة الانضمام تتصل بشكل مباشر بوجود هذا الكلب.

أما طريقة الانضمام فتختلف من رواية إلى أخرى، وأكثر الروايات شيوعا هي التي تصف طريقة الانضمام بمنح من يود الانضمام اسم محدد، هذا الاسم يتلاشى مع حمار الشمس[٣٢٩] حيث يخلع راغب الانضمام ثيابه، ويجلس في بيت للنمل، ثم يرتد الاسم إلى أن يأتيه كلب أسود، فإذا خاف وجرى فلن يقبل عضوا بالطريقة، أما إذا ثبت للكلب الذي يقوم بنكاحه فإنه يكتسب العقيدة، ويصبح من أعضاء الطريقة، وهم يعتقدون أن من يثبت ويصبح عضوا في الطريقة يصبح رزقه ميسر وتتحسن معيشته.

إن المتمعن لهذه الصورة يجد أنها مليئة بعنصر الخرافة والأسطورة. وهي أبعد ما تكون عن الواقع والمنطق، لكنها صورة لم تخلق من فراغ بل لأن اعتقادا راسخا قد تشكل لدى العامة كما ذكرنا في بداية هذا البحث عن أن أبو جريد يستعين بالجن أو

---

٣٢٩ تطرقنا في صدر هذا البحث إلى موقع الشمس والنار في ثقافة الطريقة وحمار الشمس هو عند ميلها التدريجي نحو الغروب "المغيب".

السفلي... وفي هذه الرواية يتجسد هذا السفلي "أي الجن" في هيئة الكلب الأسود. والكلب في عرفهم هو الشيخ الفعلي للطريقة، ومنه يتلقى شيوخ الطريقة الأوامر والعون. إن الترميز للجن أو الشيطان بالكلب ليس جديدا وهو مرتبط بمخلفات الكثير من الثقافات السابقة لدى الكثير من الشعوب. ثم إن إدخال عنصر الطبيعة المتمثل في احمرار الشمس أيضا له مدلولاته في الكثير من الثقافات بما فيها عبادة الشمس. ومن المتعارف عليه أن قصص السحر دائما ما ترتبط بالطبيعة وبحركة الشمس والقمر. والحبكة في حد ذاتها هي ضرب من ضروب الخيال والمبالغة.. وربما كان عنصر العزلة التي فرضها المجتمع على الطريقة أدى إلى أن يستصحبها عوامل التشويق والتخويف.

هذا وقد حاولنا تقصي مكانة الكلب عند جماعة أبو جريد فيما كتب عنهم وفي رواياتهم الشفهية وسط سكان المناطق التي قمنا بزيارتها، غير أننا لم نجد ما يشير إلى وجود خاصية مميزة للكلب عموما أو الكلب الأسود على وجه الخصوص في ثقافة المجموعة.

كما أنه ليس هنالك ما يدل على وجود شيخ خفي أو ظل لشيخ كبير فيما كتب عنهم وفي آثارهم المكتوبة والشفاهية، بل إن الإرث التاريخي للجماعة ما قيل عنهم والمكانة التي اكتسبها شيوخهم المتمثلين في أبكر وأبو جريد وكرين وخلفائهم من بعدهم هي مصدر فخر لهم ولأحفادهم حتى اليوم. وفي رأيي إن الارتكان لوجود شيخ خفي هو جزء مما شاع عنهم، وهو بقدر ما يبدو متخما بالخيال واللامعقول فإن تحري الإرث المتبقي من الطريقة والمتمثل في الروايات الشفهية عن الجماعة والقصيد أو النغم والعادة المتوارثة بالتجمع لدى شيوخهم من أحفاد الطريقة والتفاخر بهذه الرابطة، كل ذلك يشير بشكل لا يقبل الجدل إلى وجود شيوخ بشر لهم مكانة راسخة بين أتباع الطريقة وبين أحفادهم إلى اليوم، وإذا تمعنا في تحليل وفهم إنشادهم، -وقد تطرقنا لبعضه- فأن هذه الأشعار في مجملها تشير إلى أن هؤلاء الشيوخ هم القيادة الحقيقية للطريقة فلهم توجه هذه الأشعار تفتخر بهم وتبجلهم.

هذا ولم تذكر المصادر المكتوبة شيئا عن كيفية الانضمام للطريقة، مما يدل على أنه لم يكن هنالك ما يثير الانتباه حول طريقة الانضمام. هذا وفي تقديري بأن الانضمام

للطريقة قد ارتبط بتنظيمهم الحياتي، نستدل على ذلك بأنها انتشرت وسط كل البليلاب من كنانة والرواشدة في شرق مدني إلى جانب أقليات متفرقة هنا وهناك، فعامل الارتباط المكاني والزماني كان له أثره في انتشارها بين مجموعات بعينها.

هذا وتشير المصادر المكتوبة إلى انتشار الطريقة وسط مجموعات كبيرة، وأن حذرا قد ساد وسط الطرق الأخرى تخوفا من انضمام الناس إليها، وقد امتد الخوف من انتشار الطريقة ليشمل سلطة دولة الفونج وبعض شيوخ الطرق الصوفية، ومن أكثر المهاجمين لهم الشيخ فرح ود تكتوك والجموعية. مما حدا بدولة الفونج لتكوين مجالس علمية للحد من انتشارهم. وبلا شك فإن هذا يؤشر إلى أن الانضمام للطريقة كان أمرا ميسرا، وإن أعدادا غفيرة قد انضمت إلى عضويتها. يقول محمد عبد الرحيم "لقد راجت تلك البدعة وكثر أتباعها وتفاقم خطبها وأوجس الناس خيفة من سوء العاقبة فاخذوا يفكرون في طرق المقاومة ورد تيارها، وبينما هم كذلك إذ توفي أدم أبو جريد قضاء ودفن في حلة زمركة في شاطئ النيل الأزرق الشرقي جنوب كركوج وبني له مقام يزار، وكذا جعلوا له بيانا في بلده طباخة. هذا ويشير كل من نعوم شقير[٣٣٠] وما جاء في وثائق المخابرات الإنجليزية إلى أن أتباع الطريقة كانوا حوالي ٥٠٠٠ من الأتباع[٣٣١].

ونستدل من كل ذلك على أن ما كان مطلوبا للانضمام إلى الطريقة هو الاقتناع بسلوك أفرادها والانقياد لشيوخ الطريقة بشكل مطلق، والإيمان بما يملكونه من قدرات على الإتيان بأفعال هي من خوارق العادات. وهنا لابد من ذكر حقيقة هامة وهو أن ما أشيع حول قدرة شيوخ الزبالعة على فعل المعجزات كان هو العامل الفاعل والحاسم في جذب الكثيرين للانضمام إليها.

إن هذا الواقع يتطابق مع ما ذكرناه سابقا عن الهالة الأسطورية، ودورها في تغبيش الوعي، فالإيمان الروحي قوة دافعة للتسليم الآلي لمجريات الأحداث التي يفرضها هذا الواقع... وحين يسود هذا الجو في محيط من الجهل والأمية والإيمان بالخرافة والدجل، وفي واقع تغلب عليه شدة وقسوة الحياة المرتبطة بالبداوة وتغلب الحال، فإن هذا

٣٣٠أنظر نعوم شقير المصدر السابق

٣٣١ الطرق في السودان الفصل الثاني ص ٢٤ - Intel 2/32/270

الإيمان يتجسد في خيالهم واقع قادر على حمايتهم وتلبية متطلباتهم وبعث الطمأنينة إلى نفوسهم الحائرة، هذا النوع من التسليم هو تصرف بعيد كل البعد عن التعاليم الإسلامية على وجهها الشرعي إلا أنه يطابق واقع معقول ومقبول للتطبيق الفعلي للإسلام في السودان، وواقع الأمر إن الإيمان بقدرة الشيوخ والخرافات والدجل وبالسفلي وبالخدام وهو أمر لا زال سائدا حتى اليوم.

آلية اختيار الشيوخ:

لم يذكر هيللسون أو نعوم شقير أو جيوفاني شيئا عن كيفية اختيار الشيوخ، بينما يذكر محمد عبد الرحيم أنه عندما توفى آدم أبو جريد خلفه أبنه[٣٣٢].

ومثل كل ما يتصل بجماعة أبو جريد فقد كان للمخيلة الشعبية دور بارز في تكريس مفاهيم ارتبطت بهم فقد أتضح لنا من الروايات الشفهية ومما يثار حولهم، بان اختيار الشيخ يتم عبر مراسيم ليالي الإفاضة التي سبق الحديث عنها حيث تنتهي ليالي الذكر بإباحة اللقاء الجنسي بين الحاضرين، وقيل أن من يحبل به في تلك الليلة يكون هو الشيخ القادم، وهو عندهم مبارك بل إنه مقدس. إن هذه الرواية بلا شك تتناسب إلى حد كبير عن كل ما قيل وورد عن الطريقة ومع كل ما يشيع ويحبك من هالات أسطورية حول الزبالعة.

وبتتبعنا لكيفية تدرج الخلافة كما وردت في المصادر المكتوبة والشفهية، نجد أن مؤسس الطريقة أبكر وهو الشريف العربي ووالده هو محمود الغريب المكي وهو أحد السبعة الذين أشرنا إليهم سابقا، وتشير كافة الروايات إلى أن آدم أبو جريد هو من خلف أبكر وآدم من السكان المحليين وينتمي لقبيلة كنانة،[٣٣٣] إن مؤشرات كهذه ربما تبرز فيها ما يفيد بأن اختيار الخليفة لم يستند إلى عامل الوراثة المرتكزة على القربى، خصوصا

---

٣٣٢ أنظر محمد عبد الرحيم المصدر السابق.

٣٣٣ بما أننا لم نستطع أن نجزم بصفة قاطعة علاقة القرابة بين آدم وأبكر فيجب أن نشير إلى احتمال أن الخلافة تمت عن طريق علاقة الأم كما هو سائد في نمط العلاقات المستندة إلى القرابة عن طريق الأم.

إذا وضعنا في الاعتبار أن من متطلبات الاعتقاد في الشيخ الاستناد بشكل مطلق على قدراته في الإتيان بخوارق الأفعال.

هذا وقد وجدنا سواء كان ذلك في تتبعنا للمصادر المكتوبة أو السماعية بأن تدرج الخلافة بعد أدم أبو جريد قد أصبح غامضا وغير محدد، بل أن الخلافة انقسمت بعد ذلك في بيوتات الخلفاء الثلاثة الأوائل، وهي خلافة أبكر وخلافة أبو جريد وخلافة كرين، وقد ذكرنا سابقا صعوبة التحقق في أنساب وانتماء الخلفاء وعلاقة القربى بينهم إلى جانب اختلاف الأنساب فيما بعد بالتزاوج والتصاهر.

لذا خلت طريقة الزبالعة من وجود هيكل تنظيمي محدد وتدرج واضح للخلافة. ونلاحظ أن هنالك عشوائية في التدرج ربما مردها اعتماد الطريقة على القدرات الشخصية التي يمكن أن تميز بعض أعضائها وقدرتهم على القيادة وإبراز موهبة وذكاء في الإتيان بخوارق العادات والتحويط[٣٣٤] وغيرها من كرامات حسبها الناس ضمن قدرات الشيوخ الخارقة ليصبح قبلة الإيمان ومركزه.

إن الارتكان المطلق على شخصية الشيخ يقودنا إلى التساؤل والمقارنة وتمحص العلاقة بين طريقة الزبالعة نشأتها وبداية تكوينها، وما يحدث الآن من ظواهر لشيوخ يعتمدون الدجل والشعوذة والقدرة على فعل المعجزات كالشيخ أبو نافورة وغيرها من ظواهر، ومقارنة ذلك بالكيفية التي برزت بها الطريقة والتي اعتمدت على كاريزما وقدرة الشيخ أبكر ثم أبو جريد من بعده، وإذا صحت المقارنة فان وجود نظام مؤسس يبدو أمرا غير وارد.

الجدير بالذكر أن نظام التوريث للخلافة وهو النظام الذي كان سائدا حينها على مستوى الطرق الصوفية في السودان، وفي مستويات الحكم والخلافة عند العرب عموما، كان لابد من أن يكون له تأثير في مسيرة الطريقة حتى ولو بعد حين، وهو ما حدث فعلا في السنوات اللاحقة وحتى الآن، يؤكد لنا ذلك ما سبق ذكره في بداية هذا الفصل عن تسلسل أنساب أحفاد الخلفاء الثلاثة. إن هذا الاحتمال يبدو ورادا حتى في السنوات

---

٣٣٤ التحويط كلمة تشير إلى استخدام القدرة الخارقة للشيخ للتحكم في أمر ما.

الباكرة للطريقة إذ أشار هيللسون نقلا عن بعض أهالي خدر إن آدم هو الأخ الأصغر لأبكر، وأن كرين هو شقيقهم الثالث، فإذا صح ذلك فإن الخلافة هنا تبقي وراثية منذ البداية. ومن ثم يكون من المنطقي استمرار الخلافة بعد ذلك في هذه البيوتات الثلاثة. إن واقع استمرار المشيخة في هذه البيوتات الثلاثة يمكن أن يكون له جانبان وهو انتفاء ما ذكرناه سابقا عن اعتماد اختيار الخليفة ممن يحبل بهم في ليالي الإفاضة... هذا إذا كان الاختيار يتم من جميع الحاضرين دون فرز، بينما هو يفسر لنا من جهة أخرى ويؤكد هذه الرواية إذا كان المقصود بالخلافة هو من يحبل بهم جراء النكاح بين الشيخ ومن يختارها من النساء.

وهنالك جانب مثير آخر إذ تتميز طريقة الزبالعة بأن الإيمان بقدرة الشخص على صنع الخوارق لا يتفرد بها الشيخ فقط فكل زبلعي له القدرة على التحويط والنفث في العقد وله القدرة على جلب النفع والضرر.

التنظيم والتوزيع:

يقول هيللسون:[٣٣٥] "إن تنظيم جماعة أبو جريد يشابه تنظيم بقية الطرق، فخلفاء أبكر وأبو جريد وكرين يطلق عليهم لقب خلفاء، ثم من يأتي بعدهم من شيوخ يطلق عليهم المقاديم. بينما بقية الأتباع هم الفقراء"، ويذكر هيللسون بأن الخلفاء كانت لهم مكانة مميزة وسلطان غير محدود على أتباعهم تؤدي إلى أن يخضع لهم الأتباع بالطاعة العمياء والاحترام والولاء التام.

ويحتل الخليفة لدى جماعة الزبالعة موقعا متميزا فهو رأس المجموعة وراعيها، وهو الممثل الديني وهو الذي يستشار في كل أمور المجموعة، وهو الذي لا تخطو الجماعة أي خطوة بغير مباركته، هذا إلى جانب مكانته الدينية والروحية والمستمدة من إيمانهم بما له من قدرات خارقة تتفوق على قدرات البشر.

---

٣٣٥ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٩٢.

هذا وإذا رجعنا إلى كيفية انتشار الطريقة وسط قبائل بأكملها - كما ذكرنا سابقا - فإن هذا يؤشر إلى مؤثرات المكون القبلي القائم على تقديس علاقات القربى وتمجيد شيوخ القبيلة والولاء لهم، فالشيخ في واقع الأمر يبقى هو الرأس وهو الآمر والناهي ليس لأتباع الطريقة فحسب بل أنه يغدو صاحب الكلمة الأعلى والمستشار لكافة منسوبي القبيلة.

يقول هيللسون: "إن خلفاء أبكر هم أعلى مكانة من خلفاء أبو جريد"، ويدلل على ذلك ما حكاه الراوي أنه كان حاضرا في العام ١٢٩٢ هـ مقابلة الشيخين، فكان خليفة أبو جريد يستقبل خليفة أبكر بخنوع وخضوع، وكان يتلقى ما يخرج من نخامته وبصاقه ويمسح بهما بطنه ووجهه بقصد التبرك، ولما خرج الرجل الكبير نجد أن نفس الدرجة من الاحترام والخنوع يتلقاها شيوخ أبو جريد ممن هم أدنى منهم،[٣٣٦] ويبدو أن هذه المكانة مستمدة أساسا من تدرج الخلافة باعتبار أن أبكر هو مؤسس الطريقة.

يقول هيللسون: إن الخلفاء الثلاثة لهم نفس الحقوق في إعطاء المقدومية لمن يستحقها من أتباعهم وفي تقبل أتباع جدد. ويورد هيللسون إن الخليفة الكبير كان في عام ١٩١٧ هو الشريف الإمام بن البساطي وهو خليفة أبكر السابع ويعيش في حلة أم قويزات في سنجة، وأن خليفة أبو جريد يعيش في نفس الجزء على الضفة الشرقية من النيل الأزرق وإلى الشمال في قرية الجزائر. أما خليفة كرين وهو محمود الناير فيعيش بالقرب من كركوج. هذا وفي تتبع آثارهم من خلال الزيارات الميدانية تتضح لنا صحة هذه المعلومات، وقد حاولت معرفة عما إذا كان توزيع الخلافة في البيوتات الثلاثة والتبعية لها كان مستندا على التوزيع الجغرافي إلا أنني لم أجد ما يفيد ذلك.

العلاقة بين الرجل والمرأة:

يقول هيللسون: "ويقال فيما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة أن الزبالعة لا يضعون أي قيود على نسائهم فيما يخص معاملاتهم مع أتباع الطريقة، فالمرأة تستقبل الضيف من الزبالعة في غياب زوجها، وهو سلوك يتنافى مع تقاليد العرب والمسلمين،

---

٣٣٦ أيضاً، ص ١٩٢.

كما أنه من العيب على الرجل أن يظهر أي نوع من الشك، والزبالعة يبررون ذلك بأن أعضاء الطريقة تربطهم أواصر الأخوة، وهم يثقون في بعضهم البعض ثقة مطلقة، والخيانة أمر نادر عند الزبالعة، وإذا بدرت فإن مرتكبها يطرد من الطريقة، ومما وجدته غريبا أن الخائن المطرود يكون للشيخ حق إرجاعه في حال اعترافه بخطئه وإعلانه للتوبة أمام الجميع مع التكفير عن هذا الخطأ بهبة كل ممتلكاته لشيخ الطريقة".

هذه العلاقة المنفتحة بين الرجل والمرأة تتطابق مع وصف جيوفاني[٣٣٧] لهم. ويقول إن دخوله ومن معه وسط النساء لم يترك أي أثر، فلم تبد إحداهن دهشتها ولم يتركن عملهن. ويذكر جيوفاني أنهم لا يتزوجون بأكثر من واحدة، وإذا بقيت بنت دون زواج أو أن عروساً مات عنها زوجها دون إنجاب فإنها تمنح كأمة لأقرب أقربائها.

وقد تطرق جيوفاني إلى أمر أجده هام، وهو عدم احتكامهم في العلاقات الزوجية إلى أحكام الشريعة الإسلامية، إذ تنتفي عندهم الحدود لما يطلق عليه بالمحارم في الشريعة الإسلامية، إذ لم تكن هنالك قيود في الزواج ويمكن أن يتزوج الأخ أخته والأب ابنته.

إن تحليل ذلك وتفسيره بشكل قاطع يبدو عسيرا، لأن التوقيت الذي حدده جيوفاني ١٨٨٥م يمثل فترة متقدمة في دخول الإسلام، وعلى الرغم من أن ذلك يبدو غريبا إلا أنه ومن المؤكد أن المجتمع السوداني لم يعرف المحارم إلا بدخول الإسلام، إذ أن الديانة المسيحية لم تنجح في الانتشار وسط مجموع السكان[٣٣٨]، وظلت ديانة للطبقة الحاكمة. إلا أننا نستطيع الجزم بأن وضع المرأة عند الزبالعة هو وضع المرأة ودورها في المجتمع الرعوي الاكتفائي في ذلك التاريخ المحدد.

ومما لا شك فيه فإن المجتمعات التي تعتمد الرعي والزراعة الاكتفائية وفي المجتمعات البدائية عموما تنعدم القيود في التواصل بين الرجل والمرأة، ويظهر ذلك

---

٣٣٧ انظر جيوفاني، المصدر السابق.

٣٣٨ والشاهد أن بعض مسيحيي الهند إلى اليوم تختلف نظرتهم في مسألة الزواج، حيث يمكن للخال أن يتزوج بنت أخته بينما يحرمون زواج أبناء العمومة.

بشكل أكثر جلاء في المجتمعات الرعوية المتنقلة[٣٣٩]. هذا وإذا ربطنا ذلك بالرحلات الطويلة والواسعة التي يقوم بها بادية كنانة في السودان امتدادا من المنطقة جنوب الروصيرص وشمالا حتى قرب سنار. هذه الرحلة الطويلة والمشتركة لكافة أفراد الأسرة بما يصاحبها من متاعب جمة تجعل التفاف المجموعة حول بعضها أكثر وضوحا. وربما تنعدم التفرقة والقيود في علاقة المجموعة ببعضها البعض.

إن العلاقة بين الرجل والمرأة تبدو أكثر متانة وقوة في حالة الزبالعة، وهي ربما كانت مرتبطة بمؤثرات أخرى هي ما قيل ويقال عن تحالف السبعة، والتي بدأت بمسيرة محمود الغريب وصحبه من الجزيرة العربية عبر مصر والمشاق التي تحملوها والتي انبثق عنها ميثاق الأخوة بينهم، عهد الأخوة هذا يرجعه البعض إلى أثر شيعي، وهو ما يسمى عند الشيعة بالأخوة الروحية والتي هي أقرب من رابطة الدم. إن موجبات هذا العهد المبني على الانتساب للطريقة "أولاد أبو جريد" انعكس على علاقة أفراد مجموعة الزبالعة فيما بينهم دون تمييز بسبب النوع.

وواقع الحال أن المرأة عند الزبالعة كانت موجودة أينما وجد الرجل، في رباط القبيلة، في المرعى، في حلقات الذكر والإنشاد.. الخ، وهو أمر أرى بأن بقية الطرق الصوفية وعلماء ذلك العصر لم يجدوه مستقيما مع تعاليم الإسلام، وهنا يحق لنا أن نتساءل هل كان هذا الاختلاط المباح بين الرجل والمرأة في الحياة اليومية وفي حلقات الذكر هو مصدر ما تردد عنهم من إباحة للعلاقات الجنسية في ليالي الذكر.

المحرمات عند الزبالعة:

يقول هيللسون:[٣٤٠] إن طريقة حياتهم وعملهم لا تختلف عن أي قبيلة أخرى، غير أنهم يحرمون التبغ والخمر ويرفضون التعامل مع من يتعاطاهم.

---

٣٣٩ يذكر الرواة أن المرأة من الزبالعة تقوم بنسج البروش والسعف ويصنعون سراير كبير يجلدونه بجلد البقر وهو السرير الذي تنام عليه العائلة مجتمعة كما هي عادة العرب الرحل.

٣٤٠ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٩٣.

وتحريمهم للتبغ أكثر حدة من تحريمهم للخمر وهم لا يربطون هذا التحريم بأي سند ديني، غير أنهم يؤمنون إيمانا قاطعا بأن التعامل مع من يتعاطى التبغ يجلب لهم المضرة في معيشتهم، وهم يعتقدون بأن متعاطي التبغ إذا ركب زاملتهم فإنها تموت في حينها، وإذا قرب زرعهم فإنه لن ينتج وهكذا فإن متعاطي التبغ يكون مصدر ضرر لهم في كل ما يمس حياتهم.

إن إيمانهم بهذا التأثير لتعاطي التبغ لا زال راسخا حتى اليوم، وقد لمسنا مفعول وتأثير الأسطورة في استقصائنا لسبب هذا التحريم في أقوالهم السماعية، وهم ينسبون ذلك إلى أن شجرة التبغ كانت من الأشجار شديدة الخضرة في الجنة، وانه عندما طرد إبليس من الجنة تبول عليها لذلك صارت من المحرمات.

وعلى وجه العموم فإن التبغ كان مكروها عند كل الطرق الصوفية وحرمه الكثيرون بما فيهم المهدي في وقت لاحق، وتكشف لنا الطبقات جانب من الصراع الذي دار حول التبغ.

هذا ومن عادات الزبالعة التي استقيناها من رواياتهم الشفهية، أنهم يحرمون القيام بأي عمل في يوم الجمعة سواء فيما يختص بالزراعة أو الرعي أو غيره من أعمال إعاشة، بل أنهم لا يباركون السفر في يوم الجمعة، فهم يعتقدون بأن العمل في يوم الجمعة ليس فيه بركة وهي عادة لا زالت سارية بينهم حتى اليوم، ومن عاداتهم عدم الخروج في يوم الجمعة من منازلهم مهما اشتدت الحاجة لذلك، وضرب محدثي مثلا بذلك بقوله أنهم لا يخرجون من منازلهم في يوم الجمعة حتى ولو جاءهم نبأ بأن الحيوانات دخلت مزارعهم وأكلت الزرع، وما أدهشني حقا هو استمرار هذه التقاليد بحذافيرها وسط أحفاد الزبالعة من البليلاب حتى اليوم.

ولديهم إيمان راسخ بقدراتهم أجدها قد تمثلت في بعض المعتقدات فهم على سبيل المثال يؤمنون بأنه إذا دخل شخص غريب ليرعى أو يصطاد في أملاكهم فان هذا الشخص يصاب بمكروه.

من عادات الزبالعة:

طريقة تحية أعضاء الطريقة:

تشير المصادر التاريخية إلى أن أعضاء الطريقة كانوا يحيون بعضهم البعض بتحية خاصة يذكرها هيللسون بقوله[٣٤١] "إن أعضاء الطريقة ليس هنالك ما يميزهم غير السلام، حيث أنهم كانوا يهزون أيدي بعض ويشمونها بصوت عالي".

يقول محمد عبد الرحيم: "إنه وبعد أن توفى آدم أبو جريد ودفن في حلة زمركة، تولى ولده القيام بقيادة الطريقة، وزاد بعض الأوضاع حيث سن لهم تحية مخصوصة"، ويصف لنا طريقتهم في تحية بعضهم البعض والتعارف بقوله: "إذا تقابل رجلان من الزبالعة يصافح أحدهم أخاه ويستنشق ظهر كفه بدلا من تقبيلها". ويذهب محمد عبد الرحيم في التدليل على ذلك في اتساق لما سبق وذكره من ربط للطريقة بالشيعة ليقول: "إن هذه العادة قد أخذت من السادة العلويين في جاوة"[٣٤٢].

هذا ومن خلال الزيارة الميدانية لمناطق انتشار الزبالعة وأحفادهم الآن، فإن طريقة تبادل التحية للزبالعة لا زالت حتى اليوم تتم بتقبيل ظاهر الكف وشمها، ويقال إن هذا التمييز يحدث لأن أعضاء الطريقة اعتادوا على وضع العطر في ظاهر الكف. إن هذه الطريقة المتميزة للسلام لم تخل هي الأخرى من التأويل في مخيلة الرأي العام، فكان أن ربطوها بما يشاع عن شيخهم من السفلي أو الشيطان والمتمثل في صورة كلب، وقد حفلت السيرة الشفهية بالكثير من العبارات أو الدلالات التي تربط ذلك بما يثار حولهم، يبرز لنا ذلك من خلال المقولة السائدة عنهم "سلام البليلاب مثل شم الكلاب" وهي تؤشر إلى ما يشاع عن الطريقة وصورتها الذهنية لدى الرأي العام.

هذا الفعل وهو محاولة تمييز الجماعة بطريقة للسلام محددة ووضع العطر في ظهر الكف إذا قصد منه تمييز أعضاء الطريقة لبعضهم البعض، فإن هذا يثير التساؤل حول ما أشيع حول سرية الطريقة.

---

٣٤١ هيللسون، المصدر السابق، ص ١٩٣.
٣٤٢ أنظر محمد عبد الرحيم المصدر السابق.

معجزات الزبالعة:

عملنا على إفراد هذا الجزء للتحدث عما يشار إليه على أنه من معجزات الزبالعة. وقد أطلقنا عليها هذا الاسم تجاوزا. فما ذكر عن الزبالعة أو غيرهم من الأولياء من خوارق للأعمال أو معجزات أو كرامات، أو المفاهيم المشابهة كالمهدوية أو إدعاء النبوءة نجدها ثقافة متأصلة في المفاهيم المطروحة في الفكر الإسلامي، وقد خضعت للكثير من الجدل وقد أوضحنا سابقا وجهات النظر المختلفة حولها، لقد طغى الإيمان الأعمى بمسوغاتها في الفترة مثار البحث وما زالت حتى اليوم تسود في بعض المناطق ووسط بعض الفئات التي يسودها التخلف والجهل. بل أنها تمتد لتشمل حتى المتعلمين والمثقفين في حالات الركود الفكري والثقافي.

وفي كل الأحوال فإن هذه الممارسات والتي ربما تكون منافية لتعاليم الشريعة الإسلامية هي انعكاس للواقع الثقافي الاجتماعي الذي ساد حينها وهي امتداد لما سبق من أحوال ومعتقدات. هذه الممارسات أخذت شكلا جديدا في إطار الثقافة الجديدة الوافدة وأصبحت مظهرا من مظاهرها.

إن ما تطرقنا له من مؤشرات ومعطيات وحرصنا على تتبع وإبراز جوانبها الاجتماعية والتاريخية يوضح لنا بجلاء المكانة العظيمة والمتفردة التي تصبغ على الشيوخ والخلفاء والأولياء عند عموم الطرق في السودان. هذه المكانة المتميزة والمكتسبة للشيوخ نجدها عند الزبالعة أكثر تفردا بما يطلق عنهم من استعانتهم بالجان أو ما يسمى بالسفلي، هذا الوضع أكسبهم قدرات مضافة في الخيال الشعبي فأشاع حولهم هالة أسطورية وقصص حافلة بالكثير من المبالغات. وفي رأيي أن العوامل التي ذكرناها آنفا عن كيفية ونوعية الإسلام الذي انتشر، تجعلني أتطرق إلى مصوغات هذا الوضع والمتمثلة في:

- الموروثات الثقافية المرتبطة بالايدولوجيا الدينية، ومكانة الإله فيها ومن ثم ممثل الإله والمتمثل في رأس القبيلة والذي جاء ليخلفه الشيخ.
- الإسلام الصوفي الوافد بآثاره الشيعية ومخلفات الصراع الاجتماعي والذي برز في نظريات الإمامة بإشكالها المختلفة عند الشيعة والفرق الباطنية والصوفية.

- المكانة الاجتماعية المميزة للشيوخ، فالشيخ والطريقة هي مؤسسة متكاملة ومسيد الشيخ هو المدرسة وهو المصحة العلاجية وهو القبلة والمأوى للجميع "الماشي والغاشي".
- هذه المكانة المكتسبة للشيوخ ولتكتمل الصورة عن الشيخ وهو المفتاح لحياة الجماعة كان لابد من أن يرتبط باكتسابه أبعاداً تفوق الأبعاد البشرية، وكان نتاج ذلك النظريات المختلفة في الكرامات والتي تجئ لتكسب الشيخ قوة خارقة تجعله قادراً على فعل أي شيء وهي الدلالة والبرهان على مكانته، وقد كانت هذه الكرامات هي الحدث الفاعل الحقيقي في حسم الصراع بين أهل الفقه والمتصوفة لصالح المتصوفة لأنه أقرب وأكثر اتصالا بحياة الناس وطموحاتهم"[٣٤٣].

من هنا نجد صورتين للشيخ الصورة الأولى هي الصورة الحقيقية للشيخ بصفاته الإنسانية العادية، والصورة الثانية هي الصورة الذهنية للشيخ في الخيال الشعبي الجمعي والتي ترفعه إلى مستوى رجاءهم حاجتهم ومطمحهم. هذه الصورة هي التي تقودهم إلى الإيمان به إيمانا مطلقا والاعتماد عليه اعتمادا مطلقا"[٣٤٤].

في هذه الفترة فإن استغلال القدرة على الفعل الخارق للعادة لكسب مصالح فردية لم يكن أمرا واردا، فالحاجة الروحية كانت تتفوق على الحاجة المادية، وهي منفعة متبادلة ومؤمن بها من الجانبين، وفي حالات أخرى نجد أن الاعتقاد السائد هو الارتكان من قبل الشيوخ أو الأولياء لوسطاء وامتلاك مخلوقات خفية من الجن والسحرة هي التي تساعدهم على آتيان أفعال خارقة للعادة.

هذا ويصف ود ضيف الله هذه الخوارق التي تزخر بها طبقاته على أنها تتعارض في كثير من الأحوال مع ما ذكره الإسلام عن قدرات للبشر، مثل القدرة على إحياء

---

٣٤٣ لقد تطرقنا سابقا إلى ما دار من صراع بين علماء الفقه والمتصوفة والتفوق البيني للمتصوفة على العلماء بما يملكونه من قدرة على فعل الخوارق

٣٤٤ سبق وأن أشرنا إلى أن هذه الصورة المتكونة في الخيال الجمعي جاءت لتستمد شرعيتها مما ورد في الإسلام عن الأولياء والصالحين.

الموتى، والعلم بالغيب، وهي معتقدات تتنافى مع الشريعة الإسلامية (هذا بعيدا عن الجدل الدائر حول الفرق بين الشريعة والحقيقة).

والزبالعة يعتقدون بأن خاصية الكرامات لدى شيوخهم هي هبة من الله موهوبة لهم لصلاح طريقهم، بينما هم في الرأي الشعبي السائد في ذلك الوقت سحرة يستعينون بالجن لقضاء حوائجهم وللاستعانة بهم في مآرب الدنيا الأخرى، فالشك هنا ليس واردا في مقدرتهم على الإتيان بالخوارق، إذ يبدو أن هنالك اتفاقا عاما حول قدراتهم الخارقة للعادة سواء كان ذلك من قبل أتباعهم أو من قبل بقية السكان بما فيهم من يعادونهم، بينما دار اللغط حول هوية وكنه هذه القدرة ومصدرها وهي لدى غير أتباعهم مرتبطة بما يملكونه من خدام من الجن.

لقد تميزت الآليات المستخدمة لدى الزبالعة عن غيرهم من الطرق والشيوخ وعمدوا إلى تلبية حاجات قاصديهم باستخدام النفث في العقد، وكانوا يأتون بخيط يعقدونه عقدة عقدة ويتمتمون في أثناء ذلك ببعض التعاويذ. وقد سمي ذلك (بعقدة الزبالعة) وهذا الخيط يلبسه الشخص المستهدف في رقبته أو في ذراعه.

إن اعتماد الزبالعة على النفث في العقد في حد ذاته أمر يثير الشبهة حولهم لسببين فهو أولا: يختلف تمام الاختلاف عما يفعله بقية الأولياء والصالحين في السودان الذين يعتمدون على كتابة الأحجبة والتمائم والرقي بالقرآن إلى جانب بعض التعاويذ الأخرى، وليس هنالك من استعمل الخيط غيرهم.

وثانيا: إن النفث في العقد أمر مكروه بحسب نص الآية القرآنية "وَمِن شَرِّ النَّفَّـٰثَـٰتِ فِي الْعُقَدِ" كما أنه قد ذكر في القرآن كإحدى وسائل السحرة في الجزيرة العربية، ويقال أنها عادة مرتبطة باليهود، وهنالك القصة المشهورة عن أن بعض اليهود حاولوا سحر سيدنا محمد (عليه أفضل السلام) بواسطة النفث في العقد.

ومن الوسائل التي يستخدمونها والتي سمعتها من الرواة إن للزبالعة طينة عليها طلاسم يستخدمونها لمعالجة الأمراض ويستخدمونها أيضا لتحقيق الكثير من الطلبات التي ترد إليهم.

وهنا لابد من الإشارة إلى نقطة هامة وهي تفرد الزبالعة عن بقية الطرق والفرق الدينية في وسائل تحقيق هذه الخوارق إذ أنها لا تستعين بالآيات القرآنية، كما أنها غير مكتوبة كما جرت العادة بالنسبة للطرق الأخرى والتي كانت تستخدم الرقي بالآيات القرآنية والأحجبة والبخرات بينما اقتصرت طريقة الزبالعة في مقابلة طلبات اللاجئين إليهم على النفث في العقد وطلسم الطين، إن هذا الأمر بقدر ما يشير إلى استفادتهم من إرث سابق فهو أيضا ذو صلة وثيقة بأميتهم وجهلهم التام بالقرآن.

ومهما يكن من رأي حول أصل معجزات الزبالعة فإننا سوف نحاول هنا سرد بعض ما ذكر من أحداث خارقة للعادة وهذه الأفعال الخارقة للعادة جمعتها مما كتبه كل من هيللسون ومحمد عبد الرحيم ومما تجمع لدي في رواياتهم الشفهية.

ومما رواه أحفاد الزبالعة أن أحد شيوخهم ويدعى الشيخ عامر قد انضم للحكومة وأصبح ملكا، فأرسلوا له من أتباعه من يتقصى أخباره، فوجدوه جالسا على الكرسي الككر في مجلس السلطان، فانشد احدهم أهازيج شيوخهم فما كان من عامر إلا أن قفز من الكرسي هاربا وتبعه الوفد المرسل، ولم يتوقف عامر إلا في منتصف الطريق مخبرا إياهم أن الحكومة لن تتركهم وسوف تتقصى أثرهم وتقتلهم، فقال له حواره: الله مرقك والله حينجيك، فكان أن غابت الشمس وأظلم المكان وعندما أتوا إلى النهر أنفلج النهر فعبروا الدندر والرهد ونزلوا في مكان حيث حلق رأسه فسميت ميعة رأس عامر وغفلوا راجعين إلى ديارهم، وتبعهم كل من بالقرية وهم يقولون "ما عمرها عامر.. ما عمرها عامر".

يقال إن المرأة تلجأ للزبالعة إذا رأت نفورا من بعلها فتبسط له وقائع المسألة وتنفحه بشيء من النقود، فيصير ذلك الرجل كآلة صماء في يدها كما أن ذلك ينطبق على الرجل أيضا. يحكي هيللسون بأن رجلا موثوق به حدثه بأنه وقع في غرام امرأة متزوجة، فحاول إغواءها بكل السبل فقابلته بالصد، فذهب إلى شيخ قندة ود سرير التافابي وأعطاه بعض المال فعقد له خيط من الحرير وأمره بوضعه في عمامته ففعل ذلك، فكانت المرأة تأتي إليه كل ليلة واستمر على ذلك سبع ليالي ثم أحرق الخيط في الليلة الثامنة وانتظرها فلم تأتي، وفي اليوم التالي ذهب إليها وسألها فأنكرت أن تكون

هنالك أي علاقة قائمة بينهم، فحاول تذكيرها ببعض التفاصيل فاعترفت بأنها تتذكر كأن شيئاً مماثلا قد حدث، وسألته أن يكف عن ذلك وإلا فأنها سوف تنتحر.

ومما حكاه هيللسون أيضا على لسان شيخ أبو القاسم أن أحد الأشخاص ذهب إليه وأخبره بأن ابنة عمه والذي وعده والدها بتزويجها إياه سوف تتزوج بعد عشرين يوما من رجل آخر لرفض أخيها له لأنه فقير، وأمره بمنع هذه الزيجة فأعطاه الشيخ البساطي ثلاثة خيوط معقدة وأمره بوضع واحدة منها في قبر لمجهول وأخرى في طعام يأكله كلب والثالثة يضعها في عمامته، يقول الشيخ أبو القاسم: ولم أقابل ذلك الرجل إلا بعد عامين فأخبرني بأنه تزوج ابنة عمه بعد أن أختلف والدي العروسين يوم عقد القرآن.

وقد اشتهر الزبالعة بتحويط[345] العقرب والتمساح، يحكي أيضا أنه وفي عام ١٢٩٢هـ كان هنالك تمساح في مشرع الحديبة، قتل أحد الجعليين كما قتل الكثير من الحيوانات، فتوقف الناس عن عبور المشرع إلى أن حل الجفاف بالضفة الشرقية، وكان لابد من أن يعبروا بحيواناتهم إلى الضفة الغربية، فاتوا بأحد شيوخ الزبالعة ويسمى الشيخ أبكر حسب الله، فجلس تحت شجرة وأحضر بعض الطين شكله على هيئة تمساح وربط فمه معقودا بقطعة من خيط جريد النخل وصاح "يا أبو عبدالله أمسك كلبك ما يغلبك" فعبر الناس بحيواناتهم وكان التمساح أثناء عبورهم يظهر بين الفينة والفينة وكان فمه معقودا بنفس الخيط ولم يقرب الماشية ولا أصحابها.

ويحكي هيللسون على لسان الشيخ أبو القاسم قصة أخرى عن أن أحد شيوخ الزبالعة ويدعى البشير ود رحمة السندان الدبياني تمكن من تحويل المشرع من أمام قرية الشيخ الدقلاشي إلى موقع آخر، وكان الشيخ الدقلاشي قد منع الزبالعة من العبور بماشيتهم عبر مشرع القرية باعتبار أنهم أصحاب خطيئة

ومن القصص التي أوردها هيللسون أن رجلا موثوق به حكى أن له بقرة منعت ابنها الصغير من أن يقربها، فذهب إلى شيخ البساطي الذي عزم[346] على حبل وأمره بربطه فوق قرن البقرة أو ذيلها، فهدأت البقرة ومكنت ابنها أن يرضع من ثدييها.

٣٤٥ التحويط لغة دراجة تعني محاصرة الفعل الضار ومنعه.
٣٤٦ العزم هو التمتمة بالفاظ محددة على شيء ما بقصد تبريكه.

وهنالك الكثير من القصص عن مقدرتهم عزل أبناء البقر عن أمهاتهم حتى لا يرضعون، ولا زالت هذه القصص متداولة بينهم وقد سمعتها من كثيرين، كما أوردها محمد عبد الرحيم إذ كانت العجول تسرع إلى أمهاتها عند رجوعها من المرعى، فكان الزبلعي يقوم برسم خط على الأرض يفصل بينهما فكانت الأبقار تبقى في محلها وتبقى العجول في مكانها حتى ينتهوا من حلب الأبقار.

وذكر محمد عبد الرحيم[٣٤٧] "حدثني المرحوم محمد أفندي علي أرناءوط المحاسب بمديرية النيل الأزرق قال: لما أرادت الحكومة فرض ضريبة القطعان في ١٨٩٨ انتدب إبراهيم أفندي جراب الفول ومعه أحد رجال البوليس يدعى إبراهيم قادوس لإحصاء حيوانات سكان حلة الرواشدة، فاستاءت امرأة من الزبالعة وقالت لهم "أرجلكم هذه التي تجرون بها خلف الأبقار لا تمشون بها على الأرض" فسقط الرجلان وعجزا عن القيام فجئ بهما محمولين إلى مدني، فسار والد قادوس إلى حلة الرواشدة فطيبوا خاطره وأعطوه خيطا رفيعا طلبوا منه أن يلف به فخذ ابنه الأيمن ولما فعل ذلك ذهب ما آلم به.

ويحكي محمد عبد الرحيم أن الشيخ عبد القادر عبد الباسط قاضي محكمة القضارف قال: كنت مسافرا للقضارف ولما بلغت حلة الرواشدة قلت لأحد سكان الحلة إني أخشى هطول المطر علينا، قال فتناول قصبة من الأرض ودفعها لي وقال: ما دامت هذه القصبة معك لن ترى مطرا، قال فاحتفظت بها أثناء السير ولما رميت القصبة لأنني على بعد بضعة أميال فقط من منزلي هطل مطر غزير أخرنا ثلاثة أيام، هذا والشائع عنهم قدرتهم على جعل الشخص يسير في أثناء نزول المطر دون أن يصيبه البلل.

ومن الروايات الشفهية[٣٤٨] أنه وفي أثناء مرور القوافل التي تجلب العيش أتى بعض الأعراب بالقرب من حلة، فنزل أحدهم وغشى أحد البيوت للشرب، فوجد امرأة سألها بعض الماء فأمرته بالدخول فدخل وشرب، ويقال أنه نام ثم لم يرجع لقافلته بعدها، وعاش مع المرأة حتى مرضت فكان أن أعطته أثناء مرضها بخسة وأمرته أن يضعها بالقرب من رأسها إذا توفيت. ويقال أن المرأة توفيت ولم يتذكر الرجل البخسة إلا عندما

٣٤٧ أنظر محمد عبد الرحيم، المصدر السابق.
٣٤٨ الراوي يوسف حسين قرية الشكابة.

هموا بإدخالها القبر فأوقفهم ورجع جاريا إلى المنزل ليأتي بالبخسة، وفي أثناء رجوعه وقع فانكسرت البخسة فجاء غاشيا الناس في المقابر، وسألهم إن كانوا قد رأوا قافلة مارة من هذا الطريق. فقالوا له يا أخي هذه التي تقوم بدفنها هي امرأتك فأنكر ذلك إنكارا شديد.

ويحكى أيضا أن أحد المزارعين اشتكى من مضايقات المفتش الزراعي لهم، قال فسمعت بأحد الزبالعة يسمى دار السلام فذهبت إليه وحكيت له فكان أن كوم كومة من التراب أمامه، وبدا يدخل يده في التراب وعنده خيط يعقده ويدخله في التراب حتى وصل أربعة عشر عقدة، أعطاني إياه وأمرني بوضعه في طريق المفتش في الصباح، ويقال إن المفتش وبمجرد خروجه ذهب إلى مكتب المدير وأمر بان ينقل وقد كان.

وقد روى لي الشيخ إدريس مصطفى الأزرق من منطقة سنجة أن الشيخ عبد المحمود نور الدائم في حديثه عن مناقب الشيخ أحمد الطيب البشير قال لخبرني من أثق بهم بان أحد إتباع طريقة أبو جريد تاب وانضم إلى سلك الشيخ، غير انه رجع عن ذلك فاستأذن شيخ الزبالعة للرجوع فأمره بترديد أذكارهم بالقرب من شجرة ومن ثم أتاه الشيخ من الخلف وضربه على كتفه فتقيأ دما عميقا.

وما زال أحفادهم إلى اليوم يستعينون ببعض الأدعية المتوارثة لديهم والتي تستخدم للتحصين من السوء ومن أدعية التحصين لديهم:

فوقنا زريبة من زرايب الله

الزريبة ما زريبة شوك.... شوكها الملائكة غطاها محمد مفتاحها

بيك واتكلت عليك، ربي وحدك ما معاك شريك.

ومما يحكي عن فعالية تحصين الزبالعة بهذا الدعاء، أن جماعة من الزبالعة اضطرت للمبيت في الخلاء في زمن حرب بعد التحصين بهذا الدعاء، ويقال إن احدهم سمع أثناء الليل من يقول لرفيقه هذه قطية فلنذهب لها، فقال له رفيقه هذه ليست بقطية فرمي بحربته تجاه القطية... وعندما أصبح الصباح لم يجد الزبالعة القطية التي باتوا فيها ووجدوا فقط بقايا الحربة.

خلاصة الأمر أن الزبالعة في العقل الجمعي لأتباع الطريقة ولمجموع السكان يتمتعون بالقدرة على صنع خوارق العادات دون أي ريبة أو شك في ذلك. هذه الصورة الذهنية للزبالعة كان لها آثارها الإيجابية والسلبية على حد السواء، فأتباع الطريقة استمدوا ولاءهم التام وتقديسهم لشيوخهم من الإيمان بهم والإيمان بأن الله اصطفاهم وحباهم بقدرات تفوق قدرات البشر العاديين، وهي في عرف الأتباع نوع من أنواع الكرامات، والإيمان بقدرات الزبالعة لم تقتصر فقط على أتباع الطريقة بل أن هذه الصورة الذهنية التي تكونت عنهم جعلتهم ملجأ لجموع السكان، يلجئون إليهم في أوقات الحاجة. أما عند التحدث عن الآثار السلبية لهذه الصورة الذهنية فإنها بلا شك قد كانت مثار استنكار وتساؤل من البعض خصوصا العلماء منهم، وكان لما ساد عن استعانتهم بالجن لتلبية كافة طلباتهم دوره في ازدياد جلب عداء الفئات الأخرى لهم باعتبارهم سحرة، وباعتبار أنهم يستعينون بقوى الجن على تحقيق أغراضهم.

الزبالعة: العداء السافر وانهيار الطريقة:

لقد كان للمعتقد السائد عن الزبالعة باعتبارهم ملة خامسة تستعين بقوى الجن الدور البارز في العداء الذي جوبهت به الجماعة، إن ما قيل وانتشر عن الطريقة كان بلا شك هو العامل الحاسم في تراجعها ومن ثم انهيارها كتنظيم جماعي، لقد شمل العداء للجماعة كافة الطرق الصوفية والعلماء والناشطين في العمل الديني والاجتماعي، ومن بين هؤلاء الشيخ فرح ود تكتوك، وقد نخر الفلكلور الشعبي بالكثير من الروايات التي دارت حول العداء الشخصي بين الشيخ فرح وأتباع الطريقة، ويذكر أحفاد الزبالعة الحاليين بأن الشيخ فرح انتقل من الدمازين إلى بنسو خصيصا لمواجهة الطريقة، وقد وصل العداء بينهم حد إلحاق الضرر به، ويقال أن كرين قد دعا دعوته التي راجت بين أتباعه بأن الشيخ فرح "ما يلقى اليورثه إلا كلامه"[٣٤٩]، وقد تعرضوا له كثيرا فضربوه وأحرقوا منزله وحاولوا رميه في البحر حيث قال قولته الشهيرة التي أشرنا إليها سابقا:

يا أبان طريقة مضلة..... يا أبان عملا ما هو لي الله

---

٣٤٩ يرد أحفاد الزبالعة العداء بين الشيخ فرح والزبالعة إلى النزاعات التي دارت بينهم حول ملكية بعض الأراضي.... ولربما كانت مقولة "ما يلقى البيورثوه إلا كلامه" دلالة على احتمال وجود نزاعات حول ملكية الأرض.

وقوله:
حيران أبو طورة
العشرة ما يقروا السورة

هذا وبتزايد المواجهات الشخصية بين الشيخ فرح ود تكتوك وأتباع الزبالعة يروي لنا الشيخ فرح القاسم عن مناظرة جرت بين الشيخ فرح والشيخ كرين ود عبدالله شيخ الطريقة في منطقة بنسو بالقرب من الروصيرص، بحضور حشد كبير من الناس وبرئاسة الشيخ مضوي.[٣٥٠] وأن حيثيات المناظرة قد بنيت على شكوى لكرين، فحواها أن الشيخ فرح قد درج على سبهم والتعريض بهم من باب النميمة والغيبة، فكان رد الشيخ فرح " يعلم ربنا الوهاب إني لم أبدا بالسباب، ولا يعرف طبعي النميمة والاغتياب، ولم اقل عنكم إلا الصواب، لأنكم مخالفون للسنة والكتاب"

ومما وردنا في ردود الشيخ فرح على الشيخ كرين وهو يؤكد إسلامه وإيمانه وصلاته وصيامه قول الشيخ فرح:

صلاته أريت ما صلاتنا
المتروكة للبرد والشاتي

زكاته أريته ما زكاتنا
البديها للسمين العاتي

خلوته أريته ما خلوتنا
أرضي أرضي[٣٥١] وحاتي وحاتي

٣٥٠ راوي هذه المناظرات هو الشيخ فرح القاسم ود الجبلي من قرية كساب الجعليين "ابريل ٨٢"، وقد كررها آخرون وقد رأيت عدم إيرادها بالتفصيل لأنها مبينة على الرواية فقط ... وقد وجدت أن الكثير من أقوال الشيخ فرح المتناقلة عنه قد ألصقت بهذه المناظرة... وهو ما لا أجده دقيقا إذ أن ما ورد فيها يمكن أن يكون مقولات له ضمن نقده لكافة الطرق الصوفية.... الزبالعة لم تكن لهم خلاوي وضيوف كرات كما ورد في الأحاديث المتناقلة عن الشيخ فرح.

٣٥١ ويمكن هنا أن نتساءل إلى أي حد يرتبط رد الشيخ فرح بما يشاع عن أن النزاع بين الشيخ فرح وشيوخ الزبالعة كان نزاعا على أراضي.

هذا وقد تألف في وقت لاحق مجلس علماء من كل من الشيخ سالم ود رابح الدويحي والفقيه المصري ود قنديل البديري والفقيه عمر جاه الله وآخرين التقوا على محاربة هذه الضلالة حد تعبيرهم، فتوزعوا في المناطق وطفقوا يجوبونها يلقون الخطب المثيرة ويفتون بكفر الزبالعة ويأمرون بوجوب محاربتهم، وكان أول من تصدى لجهاد الزبالعة الملك أحمد سليمان الملقب بقرن العلج ملك الجموعية، إذ حشد ٣٠٠٠ فارس وجرت بينهم حرب في وادي الكوت قريبا من محطة الباقير جنوب سوبا، وقد ثبت فيها الفريقان ثباتا مدهشا حتى قتل قرن العلج، ففر الجموعية بجيوشهم ونادوا المحينة ملكا علي الجموعية، وقد عسكر فرسان الزبالعة في الجديد بعد فوزهم إلا أن الجموعية بدأت تطالب بالثأر، وألفت الأغاني الحماسية في رثاء الملك قرن العلج والحض على الأخذ بالثأر له، فاستنجد الملك المحينة بالقبائل وسار إلى محاربتهم وانضمت له قبيلة الجموعية بقيادة الشيخ نائل أبي ضفيرة وقبائل السروراب والفتيحاب والعبدلاب بقيادة الشيخ عبدالله ود عجيب، ومدهم ملك سنار بجيش عظيم بقيادة مولاه أبي ريدة خميس والشيخ رحمة ود رحالة حتى بلغ عدد جيوش المحينة ٢٠٠٠٠ مقاتل بين فارس وراجل، واستمر القتال عام كامل خسر فيه الفريقان خسائر فادحة إلا أن الزبالعة وهنت قواهم ففروا متفرقين في البلاد، وسار بأثرهم الجموعية يقتلون ويأسرون حتى بلغ المنهزمون نهر ستيت وباسلام في جنوب كسلا، حيث استقروا هنالك، ولم يتجرأ احدهم على العودة لوطنه إلا بعد دخول الأتراك في العام ١٨٢١م، حيث عادوا من جديد إلى ممارسة طقوس الجماعة بشكل سري، وعلى الرغم من أنهم كانوا يرفضون تسميتهم بالزبالعة، إلا أنهم كانوا معروفين لدى الأهالي. وقد استقروا بعد عودتهم من الشرق في المنطقة غرب الحاج عبدالله وشرق النيل تجاه مدني، كما سار بعض سكان جبل كرن في جبال تقلي على نهج الجماعة، فسار إليهم الفقيه بدوي أبو صفية بجيش عظيم إلا أنهم قابلوه تائبين مستغفرين[٣٥٢]

---

٣٥٢ تم تجميع هذه المعلومات من وثائق الكدرو وسنار ووثائق وسنجة وثائق تحت الرقم ٢-٣٢-٢-٧٠.

انظر أيضا Willis C. Arminne, Religious Confronternties Of The Sudan, Snr, V. 1v, 1920 Ch "1" & "2"

أيضا General Notes On Tarkaes In The Sudan, Intel 2/32/261.

Sudan Intellegencia Report No 79- 1901- -Intel 6/1/1

الملاحق

ملحق رقم (١)

تواريخ مهمة:

➢ سلطنة الفونج (١٥٠٤م-١٨٢١م).

ملوكها:

(١)عمارة دونقس ١٥٠٤م
(٢) عبدالقادر بن عمارة دونقس ١٥٣٣م
(٣) نايل بن عمارة دونقس ١٥٤٣م
(٤) عمارة ابو سكيكين ١٥٥٤م
(٥) دكين ودنايل ١٥٦٢م
(٦) طبل الأول بن عبدا لقادر ١٥٧٧م
(٧) اونسة الأول بن طبل ١٥٨٩
(٨) عبدا لقادر الثاني بن اونسة ١٥٩٨
(٩) عدلان الأول ولد اية ١٦٠٤-١٦١١م
(١٠) بادي الأول سيد القوم بن عبدا لقادر ١٦١١م
(١١) رباط بن بادي الأول ١٦١٤م
(١٢) بادي الثاني بن رباط (أبو دقن) ١٦٤٢م
(١٣) اونسة الثاني ولد ناصر ١٦٧٧م
(١٤) بادي الثالث بن اونسة الثاني (الأحمر) ١٦٨٩م
(١٥) اونسة الثالث بن بادي الثالث ١٧١٥م
(١٦) نول بن بادي ١٧١٨
(١٧) بادي الرابع أبو شلوخ بن نول ١٧٢٣م
(١٨) ناصر بن بادي الرابع أبو شلوخ ١٧٦١م
(١٩) إسماعيل بن بادي الرابع ١٧٦٨م
(٢٠) عدلان الثاني بن إسماعيل ١٧٧٨م

(٢١) أوكل بن اونسة ١٧٨٨م
(٢٢) طبل الثاني ١٧٨٩م
(٢٣) بادي الخامس بن دكين ١٧٨٩م
(٢٤) حسب ربه ١٧٨٩م
(٢٥) نوار ١٧٩٠م
(٢٦) بادي السادس ود طبل ١٧٩٠م
(٢٧) رانفي
(٢٨) بادي الخامس ود طبل الثاني ١٨٢١-١٨٠٣م

- مملكة تقلي (١٥٣٠م-١٨٢١م).
- سلطنة الفور (١٦٥٠م-١٩١٦م)
- مملكة المسبعات (١٦٦٠م-١٧٥٠م).
- الحكم التركي/ المصري ١٨٢١ - ١٨٨٩

ملحق رقم (٢)

معاهدة البقط

بسم الله الرحمن الرحيم

عهد من الأمير عبد الله بن سعد بن أبي سرح لعظيم النوبة ولجميع أهل مملكته، عهد عقده على الكبير والصغير من النوبة من حدّ أرض أسوان إلى حدّ أرض علوة. أنّ عبد الله ابن سعد جعل لهم أمانًا وهدنة جارية بينهم وبين المسلمين ممن جاورهم من أهل صعيد مصر وغيرهم من المسلمين وأهل الذمّة، إنكم معاشر النوبة آمنون بأمان الله وأمان رسوله محمد النبيّ صلى الله عليه وسلم، أن لا نحاربكم ولا ننصب لكم حربًا ولا نغزوكم ما أقمتم على الشرائط التي بيننا وبينكم، على أن تدخلوا بلدنا مجتازين غير مقيمين فيه، وندخل بلدكم مجتازين غير مقيمين فيه، وعليكم حفظ من نزل بلدكم أو يطرقه من مسلم أو معاهد حتى يخرج عنكم، وإنّ عليكم ردّ كل آبق خرج إليكم من عبيد المسلمين حتى تردّوه إلى أرض الإسلام ولا تستولوا عليه ولا تمنعوا منه ولا تتعرّضوا لمسلم قصده وحاوره إلى أن ينصرف عنه، وعليكم حفظ المسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم، ولا تمنعوا منه مُصليًا، وعليكم كنسه وإسراجه وتكرمت، وعليكم في كل سنة ثلثمائة وستون رأسًا تدفعونها إلى إمام المسلمين من أوسط رقيق بلادكم غير المعيب، يكون فيها ذكران وإناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم، تدفعون ذلك إلى والي أسوان، وليس على مسلم دفع عدوّ عرض لكم ولا منعه عنكم من حدّ أرض علوة إلى أرض أسوان، فإن أنتم آويتم عبد المسلم أو قتلتم مسلمًا أو معاهدًا أو تعرّضتم للمسجد الذي ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم بهدم أو منعتم شيئًا من الثلثمائة رأس والستين رأسًا، فقد برئت منكم هذه الهدنة والأمان وعدنا نحن وأنتم على سواء حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين. علينا بذلك عهد الله وميثاقه وذمّته وذمّة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ولنا عليكم بذلك أعظم ما تدينون به من ذمّة المسيح وذمّة الحواريين وذمّة من تعظمونه من أهل دينكم وملتكم الله الشاهد بيننا وبينكم على ذلك.

كتبه عمرو بن شرحبيل في رمضان سنة إحدى وثلاثين.

ملحق رقم (٣)

نص معاهدة الصلح بين عبدالله بن أبي الجهم رسول المأمون والملك كنون بن عبد العزيز ملك النوبة

هذا كتاب كتبه عبدالله بن الجهم مولى أمير المؤمنين صاحب جيش الغزاة عامل الأمير أبي اسحق بن أمير المؤمنين الرشيد أبقاه الله فى شهر ربيع الأول سنة ست عشرة ومائتين لـ كنون بن عبدا لعزيز عظيم البجة بـ أسوان أنك سألتني وطلبت إليّ أن أؤمنك وأهل بلدك من البجة وأعقد لك ولهم أماناً عليّ وعلى جميع المسلمين فأجبتك إلى أن عقدت لك وعلى جميع المسلمين أماناً ما استقمت واستقاموا على ما أعطيتني وشرطت لي فى كتابي هذا وذلك أن يكون سهل بلدك وجبلها من منتهى حد أسوان من أرض مصر إلى حد ما بين دهلك وباضع ملكاً للمأمون عبدالله بن هرون أمير المؤمنين أعزه الله تعالى وأنت وجميع أهل بلدك عبيد لأمير المؤمنين إلا أنك تكون فى بلدك ملكاً على ما أنت عليه فى البجة وعلى أن تؤدي إليه الخراج فى كل عام على ما كان عليه سلف البجة وذلك مائة من الإبل أو ثلاثمائة دينار وازنة داخله في بيت المال والخيار فى ذلك لأمير المؤمنين ولولاته وليس لك أن تحرم شيئاً عليك من الخراج وعلى أن كل أحد منكم إن ذكر محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو كتاب الله أو دينه بما لا ينبغي أن يذكره به أو قتل أحداً من المسلمين حراً أو عبداً فقد برئت منه الذمة ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم وذمة أمير المؤمنين أعزه الله وذمة جماعة المسلمين وحل دمه كما يحل دم أهل الحرب وذراريهم وعلى أن أحداً منكم إن أعان المحاربين على أهل الإسلام بمال أو دله على عورة من عورات المسلمين أو أثر لعزتهم فقد نقض ذمة عهده وحل دمه وعلى أن أحداً منكم إن قتل أحداً من المسلمين عمداً أو سهواً أو خطأ حراً أو عبداً أو أحداً من أهل ذمة المسلمين أو أصاب لأحد من المسلمين أو أهل ذمتهم مالا ببلد البجة أو ببلاد الإسلام أو ببلاد النوبة أو فى شيء من البلدان براً أو بحراً فعليه فى قتل المسلم عشر ديات وفى قتل العبد المسلم عشر قيم وفى قتل الذمي عشر ديات من دياتهم وفى كل مال أصبتموه للمسلمين وأهل الذمة عشرى أضعافه وان دخل أحد من المسلمين بلاد البجة تاجراً أو مقيماً أو مجتازاً أو حاجاً فهو آمن فيكم كأحدكم حتى يخرج من بلادكم ولا تؤوا أحداً من أبقي المسلمين فان أتاكم آت فعليكم أن تردوه إلى المسلمين وعلى أن تردوا أموال المسلمين إذا صارت فى بلادكم بلا مئونة تلزمهم فى ذلك وعلى أنكم إن نزلتم ريف

صعيد مصر لتجارة أو مجتازين لا تظهرون سلاحاً ولا تدخلون المدائن والقرى بحال ولا تمنعوا أحداً من المسلمين الدخول فى بلادكم والتجارة فيها براً ولا بحراً ولا تخيفوا السبيل ولا تقطعوا الطريق على أحد من المسلمين ولا أهل الذمة ولا تسرقوا لمسلم ولا ذمي مالاً وعلى ألا تهدموا شيئاً من المساجد التى ابتناها المسلمون بصيحة وهجر وسائر بلادكم طولاً وعرضاً فان فعلتم ذلك فلا عهد لكم ولا ذمة وعلى أن كنون بن عبد العزيز يقيم بريف صعيد مصر وكيلاً يفي للمسلمين بما شرط لهم من دفع الخراج ورد ما أصابه البجة للمسلمين من دم ومال وعلى أن أحداً من البجة لا يعترض حداً لقصر إلى قرية يقال لها قبان من بلد النوبة حدا لأعمدة عقد عبدالله بن الجهم مولى أمير المؤمنين لكنون بن عبد العزيز كبير البجة الأمان على ما سمينا وشرطنا فى كتابنا هذا وعلى أن يوافي به أمير المؤمنين فان زاغ كنون أو عاث فلا عهد له ولا ذمة وعلى كنون أن يدخل عمال أمير المؤمنين بلاد البجة لقبض صدقات من أسلم من البجة وعلى كنون الوفاء بما شرط لعبدا لله بن الجهم واخذ بذلك عهد الله عليه بأعظم ما أخذ على خلقه من الوفاء والميثاق ولكنون بن عبد العزيز ولجميع البجة عهد الله وميثاقه وذمة أمير المؤمنين وذمة الأمير أبي اسحق بن أمير المؤمنين الرشيد وذمة عبدالله بن الجهم وذمة المسلمين بالوفاء بالوفاء بما أعطاه عبدالله بن الجهم ما وفى كنون بن عبد العزيز بجميع ما شرط عليه فان غير كنون أو بدل أحد من البجة فذمة الله جل اسمه وذمة أمير المؤمنين وذمة الأمير أبي اسحق بن أمير المؤمنين الرشيد وذمة عبدالله بن الجهم وذمة المسلمين بريئة منهم وترجم جميع ما فى هذا الكتاب حرفاً حرفاً زكريا بن صالح المخزومي من سكان جدة وعبدا لله بن إسمعيل القرشي.

ملحق رقم (٤)

فروع قبيلة كنانة[٣٥٣]

تعد قبائل كنانة من قبائل قريش التي دخلت السودان عن طريق مصر وهم عنصر ويرجعون بنسبهم إلى كنانة، وهو كنانة بن خز يمه بن مدركه بن إلياس بن مضر نزار بن معد بن عدنان جد النبي صلي الله عليه وسلم، وقبائل كنانة في السودان قبائل رعوية متنقلة وموطنهم المراعي الصالحة لإبلهم ويشتهرون بالكرم والشجاعة، وقد استقرت مجموعات من كنانة في النيل الأزرق في شمال الروصيرص وفي غربها في قري طيبة البيلاب والعزازة وجبل القرى غرب الروصيرص والمسيد وفي غرب الدمازين في قرية أبو رماد وفي قرية أقدي، وفي أقدي المذكورة لديهم عمودية، وكما استقرت مجموعات منهم في سنار في أم بنين وجبل موية وجبل سقدي وحول سنجة ومجموعة أخري في النيل الأبيض في وحول مصنع كنانة وفي كردفان استقرت مجموعات منهم مع الكبابيش ومجموعة في القضارف، وينقسمون إلى ثلاثة مجموعات: السراجية، وأبو ريحان، والكواتيل ومن أهم فروع كنانة (أم الطاهر والريسية، السراجية، أبو ريحان، الكواتيل، البيلاب، مجموعات كنانة التي استقرت في غرب السودان هي فروع السوارب وبعض من السراجية، الأصالعة، الداودية، الفهرية، أولاد هزيل، الفخرية والعلاونة.

وقد استقر بعضهم في أبو جبيهة وجبال النوبة والدبيبات ودرة بالدلنج والراجية والترتر وآخرين منهم سكنوا الجزيرة المروية عمودية الحوش وود فقدة وبنات بشر والعمرية والدوحة والنقير وقدوم الشريعة، ومعظمهم يعيش في جنوب سنجة وسنار مع قبيلة رفاعة، وفي موسم الأمطار يرتحلون إلى البطانة من جهة سقدي وموية من جهة أخرى.. ويعيش بعضهم مع الحوازمة في كردفان. وهؤلاء ستة أقسام: السوارب، والسراجية، والأصالعة، والداودية، والفهرية، وفي رواية للفخرية، والعلاونة.

وفي منطقة النيل الأزرق توجد لهم نظارتين شاطئ النيل الغربي وتضم حلالات قرية سعاد وقرى الدالي وود النيل وهناك نظارة كنانة الكواتيل وتمتد حتى حدود الكرمك

---

٣٥٣ معلومات مجمعة من الشبكة العنكبوتية ومن أحاديث الرواة.

والحبشة جنوبا وهي كلها من كنانة الكواتيل وتضم (أولاد داوود، أولاد يس، البليلاب، الفخرية و(منهم عبد اله ود الحسن مؤسس سنجة عبد الله) علاونة وجابر) كنانة السراجية وكانت تسكن البادية الشرقية للنيل الأزرق وهو ما يعرف ببطانة كنانة واشتهروا بجمالهم الصهباء، كانت القبيلة تابعة لمديرية الفونج ولكن حصول بعض المؤامرات دعتهم أن يكونوا تابعين للقضارف.

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية:

١. إبراهيم بدران وسلوى الخماش، *دراسات في العقلية العربية: الخرافة*، دار الحقيقة بيروت، ١٩٧٢.

٢. ابن بطوطة، شمس الدين أبو عبدالله، *تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار رحلة ابن بطوطة*، دار بيروت، ١٩٦٤م

٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني أبو العباس، *النبوءات*، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨ م.

٤. ابن الجوزي أبي الفرج، عبد الرحمن بنْ عليّ، *تلبيس ابليس*، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٤.

٥. ابن حزم، أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*.

٦. ابن حوقل، أبو القاسم محمد ألنصيبي، *صورة الأرض*، مكتبة دار الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م.

٧. ابن حوقل أبو القاسم محمد ألنصيبي، *لمسالك والممالك*، ١٨٧٣

٨. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر*، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.

٩. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، *المقدمة*، ط١، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٢هـ.

١٠. البلازردي، أبو جعفر أحمد بن يحيي، معجم *فتوح البلدان*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.

١١. أحمد بن الحاج، *مخطوطة كاتب الشونة*، تحقيق الشاطر البصيلى عبد الجليل، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ.

١٢. أحمد عبد الرحيم نصر، *تاريخ العبدلاب من خلال رواياتهم السماعية*، شعبة أبحاث السودان، الخرطوم، ١٩٦٩.

١٣. أحمد غلبي، الإسلام والمنهج التقليدي.

١٤. أرنولد توماس ولكر.، *الدعوة إلى الإسلام*، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠م.

١٥. الأسواني، ابن سليم: *أخبار النوبة*، (المواعظ والاعتبار للمقريزي)، ج ١ المطبعة الأميرية القاهرة ١٢٧٠هـ.
١٦. ايفانوف فلاديمير، *الإسماعيلية*، ملحق الطبعة الأولى لدائرة المعارف الإسلامية
١٧. بابكر بدري، *الأمثال السودانية*، هنا أم درمان، عدد ١٧.
١٨. باربر ك. م، *سكان السودان*، ترجمة هنري رياض وآخرون، مكتبة النهضة الخرطوم، بدون تاريخ.
١٩. البغدادي، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، مكتبة نيوبولد، بدون تاريخ.
٢٠. بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية العرب والإمبراطورية العربية، ترجمة أمين تادرس ومنير البعلبكي.
٢١. بوركهارت، جون لويس، *رحلات بوركهارت في بلاد النوبة والسودان*، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، القاهرة ١٩٥٩.
٢٢. بوسيني، *بلاد النوبة في العصور الوسطى*، ترجمة نجم الدين محمد شريف.
٢٣. التونسي، محمد بن عمر، *تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان*، تحقيق خليل عساكر ومصطفى مسعد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.
٢٤. التونسي، محمد بن عمر، لهجات الفور، ملحق بكتاب *تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان*، تحقيق خليل عساكر ومصطفى مسعد ومحمد زيادة، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م.
٢٥. جيوفاني فانتيني، *تاريخ المسيحية في ممالك النوبة القديمة والسودان الحديث*، الخرطوم، ١٩٧٨م
٢٦. ألبير نصري نادر، التصوف الإسلامي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠.
٢٧. جورجي زيدان، تاريخ الإسلام العام.
٢٨. حسن إبراهيم حسن، *انتشار الإسلام في القارة الأفريقية*، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.
٢٩. حسن إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي*، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ١٩٦٤م.
٣٠. حسن احمد محمود، *الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا*، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٣م.

٣١. حسن محمد الفاتح قريب الله، *التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج*، رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، ١٩٦٥.

٣٢. حسن محمد جوهر وحسين مخلوف، *السودان: أرضه تاريخه حياة شعبه*، دار الكتب، مصر، ١٩٧٠م.

٣٣. حسين مروة، *النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية*، الفارابي للنشر، بيروت، ١٩٨٠.

٣٤. الحموي، ياقوت شهاب الدين أبو عبدالله، *معجم البلدان*، القاهرة، ١٩٠٦م.

٣٥. الحنبلي، ابن العماد، *شذرات الذهب*، ج١، دار الأفاق الجديدة، بيروت، د ت.

٣٦. خليل أحمد خليل، *مضمون الأسطورة في الفكر العربي*، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٠.

٣٧. دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث.

٣٨. دار الوثائق المركزية/ مخابرات/ وثائق الكدرو/ وثائق سنجة/ وثائق سنار.

٣٩. دار المحفوظات المركزية، وزارة الداخلية، مخطوطات العركيين.

٤٠. الديلمي، محمد الحسن، *بيان مذهب الباطنية وبطلانه*، مكتبة المعارف، ١٩٨٢م.

٤١. رينولد.١. نيكولسون، *في التصوف الإسلامي وتاريخه*، ترجمة وتحقيق أبو العلاء عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧م.

٤٢. زكي مبارك، *التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق*، بيروت، ١٩٣٨.

٤٣. الشاطر البصيلي عبد الجليل، *تاريخ وحضارات السودان الشرقي والأوسط: من القرن السابع إلى القرن التاسع عشر الميلادي*، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٧٣.

٤٤. الشاطر بصيلي عبد الجليل، *مخطوطة كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية والإدارة المصرية*، وزارة الثقافة والإرشاد، بدون تاريخ.

٤٥. الشاطر البصيلى عبد الجليل، *معالم تاريخ سودان وادي النيل*، مطبعة أبو فاضل، القاهرة، ١٩٥٥م.

٤٦. شعبة الفلكلور، معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، م/د/أ/أ (٥٦٧) فلاتة وأيضا تاريخ الخلاوي/ الطرق الصوفية/ دور المرأة في التعليم الديني.

٤٧. شوقى الجمل، *تاريخ سودان وادى النيل: حضارته وعلاقته بمصر من أقدم العصور إلى الأن*، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ١٩٦٩ م.

٤٨. صادق جلال العظم، *نقد الفكر الديني*، بيروت، ١٩٦٩م.

٤٩. صبحى أسكندر، *تاريخ أساقفة النوبة الأرثوذكس*، الخرطوم، ١٩٧٠ م

٥٠. الأصفهاني، أبي الفرج علي بن الحسين، *الأغاني*، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٥.

٥١. ضرار صالح ضرار، *تاريخ السودان الحديث*، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٣٩٥هـ.

٥٢. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *تاريخ الأمم والملوك*، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة ، ط١، ١٩٦٢م.

٥٣. الطبرى، *تاريخ الرسل والأنبياء والملوك*، بيروت ١٩٦٨م.

٥٤. *الطرق في السودان* الفصل الثاني Intel 2/32/270 _ pp24.

٥٥. طريف الخالدى، *دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي*، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.

٥٦. الطيب محمد الطيب، *فرح ود تكتوك حلال المشبوك، ١٠٤٧ – ١١٤٧هـ*، دار الطابع العربي، الخرطوم، ١٩٧٧.

٥٧. عادل العدا، *منتجبات اسماعيلية*، دمشق، ١٩٥٨م.

٥٨. عبد القادر محمود، *الفكر الصوفي في السودان*، مطبعة المعرفة، القاهرة، ١٩٦٧م.

٥٩. عبد الغفار محمد احمد، *المجتمع الريفي السوداني عنصر حركته واتجاهاته*، جامعة الخرطوم ١٩٨٢.

٦٠. عبد المجيد عابدين، *تاريخ الثقافة العربية في السودان: منذ نشأتها إلى العصر الحديث*، مكتبة الشبشكي ،القاهرة، ١٩٥٣.

٦١. عبد المجيد عابدين، *قبائل من السودان الأوسط والغرب*، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٩٧٢

٦٢. عبد المجيد عابدين، *القبائل العربية في وادي النيل*، بحث في ذيل كتاب البيان والإعراب للمقريزي، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦١م.

٦٣. عبدالله حسين، *تاريخ السودان القديم*، القاهرة، ١٩٣٥.

٦٤. عبدالله عبدا لرحمن الأمين، *العربية في السودان*، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٧م.

٦٥. عبدالله علي إبراهيم، *الصراع بين المهدي والعلماء*، شعبة أبحاث السودان، الخرطوم، ١٩٦٨م.

٦٦. عبد الرحمن بدوي، *تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني*، الكويت، ١٩٧٨.

٦٧. عبد الوهاب الشعراني، *الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية*، بيروت، لبنان.

٦٨. علي عثمان، مجلة الثقافة السودانية، العدد ١٦، ديسمبر ١٩٥٠.

٦٩. العمري، أحمد بن يحي بن فضل الله القرشي، *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*.
٧٠. عوض السيد الكرسني، *دور التجارة في دولة الفونج*، مقال، جامعة الخرطوم.
٧١. عون الشريف قاسم، *قاموس اللهجة العامية في السودان*، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٤.
٧٢. الغزالي، أبو حامد، *فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية*، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.
٧٣. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٦٩.
٧٤. القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، *صبح الأعشى*، دار الكتب المصري، القاهرة، ١٩٢٢.
٧٥. كامل مصطفى الشيبي، *الصلة بين التشيع والتصوف*، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م
٧٦. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، *الأحكام السلطانية*، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٧. محمد إبراهيم أبوسليم، *الفونج والأرض* (وثائق تمليك)، شعبة أبحاث السودان، الخرطوم، ١٩٦٧.
٧٨. محمد المبارك عبدالله، *في التصوف*، وزارة الشئون الدينية والأوقاف، الخرطوم، ١٩٧٧م.
٧٩. محمد المبارك عبدالله، *دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي*، دار الفكر الإسلامي، مصر ١٩٥٩م.
٨٠. محمد المكي إبراهيم، *الفكر السوداني: أصوله وتطوره*، وزارة الثقافة والإعلام، الخرطوم ١٩٧٦م.
٨١. محمد سعيد القدال، المهدية والحبشة، دار الجيل، ١٩٧٣.
٨٢. محمد عبد الحي، الأسطورة والتاريخ في طبقات ود ضيف الله، جريدة الصحافة، الجمعة ١٤ مارس، ١٩٧٥.
٨٣. محمد عبد الرحيم، *النداء في دفع الافتراء*، مطبعة البرلمان، القاهرة، ١٩٥٣م.
٨٤. محمد عوض محمد، *السودان الشمالي سكانه وقبائله*، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥م.
٨٥. محمد فوزي مصطفى عبد الرحمن، *الثقافة العربية وأثرها في تماسك الوحدة القومية في السودان المعاصر*، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ١٩٧٣م. محمد فوزي مصطفى، الثقافة العربية وأثرها في تماسك الوحدة القومية في السودان، بيروت ١٩٦٢،

٨٦. محمود إسماعيل، *تاريخ الحركات السرية في الإسلام*، رؤية عصرية، دار القلم، بيروت، ١٩٧٣.

٨٧. محمود أبو الفيض المنوفي، المدخل إلى التصوف الإسلامي، الدار القومية، القاهرة، د. ت.

٨٨. مخابرات ٢/٣٢/٢٧٠ دار الوثائق المركزية.

٨٩. مخطوطة إسماعيل بن الشيخ مكي الدقلاشي.

٩٠. المسعودى، على بن الحسن، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، بيروت، ١٩٦٨ م

٩١. مصطفى حجازي *التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور*، معهد الإنماء العربي بيروت، ١٩٨١م.

٩٢. مصطفى غالب، *تاريخ الدعوة الإسماعيلية*، دار الأندلس للطباعة والنش، بيروت، ١٩٨٠.

٩٣. مصطفى محمد سعد، *الإسلام والنوبة في العصور الوسطى*، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة ١٩٦٠م.

٩٤. مصطفى محمد مسعد مسعد، *مجموعة النصوص والوثائق العربية الخاصة بتاريخ السودان في العصور الوسطى*، القاهرة، ١٩٧٢.

٩٥. المقريزي، *البيان والأعراب عما بأرض مصر من الأعراب*، تحقيق عبد المجيد عابدين، القاهرة، ١٩٦١م

٩٦. المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٧٠م.

٩٧. مكي شبيكة، *السودان عبر القرون*، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

٩٨. مكي شبيكة، *تاريخ وادي النيل*، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٥م.

٩٩. مكي شبيكة، *مملكة الفونج الإسلامية*، القاهرة، ١٩٦٣.

١٠٠. نعوم شقير، *تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته*، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦١م.

١٠١. نعوم شقير، *جغرافية وتاريخ السودان*، دار الثقافة، بيـــروت ١٩٦٧م.

١٠٢. هيللسون ج. ر.، جماعة *أبو جريد*، السودان في رسائل ومدونات، الجزء الأول سنة ١٩١٨م.

١٠٣. ود ضيف الله، محمد النور بن ضيف الله، *كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان*، حققه يوسف فضل حسن، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم، ١٩٧٤.

١٠٤. اليعقوبي، *تاريخ اليعقوبي*، ج ١، دار صادر، بيـروت، ١٩٦٠م

١٠٥. اليعقوبي، *كتاب البلدان*، المطبعة الحيدرية، النجـف، ١٩٥٧م،

١٠٦. يوسف فضل حسن، *دراسات في تاريخ السودان وأفريقيا وبلاد العرب*، دار جامعه الخرطوم للتأليف والنشر، الخرطوم، ١٩٧٥.

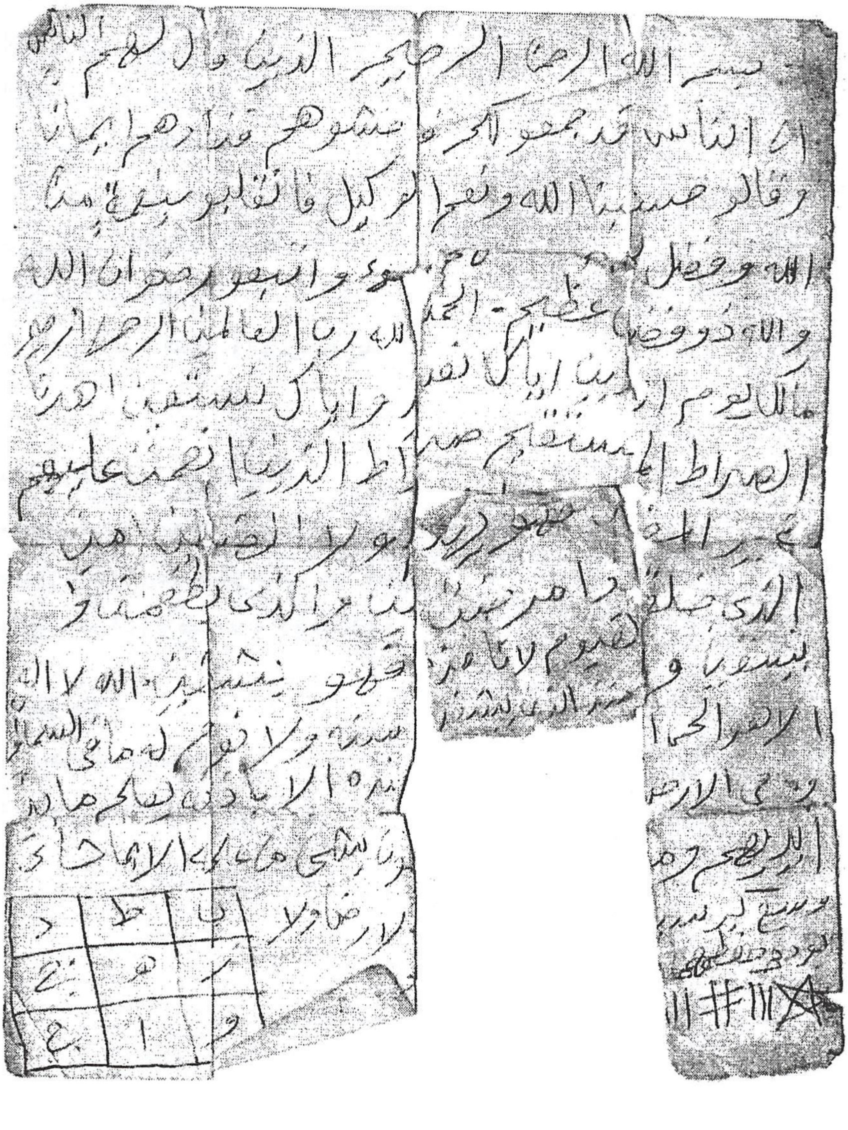
١٠٧. يوسف فضل حسن، *مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الشرقي ١٤٥٠م- ١٨٢١م*، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧١م.

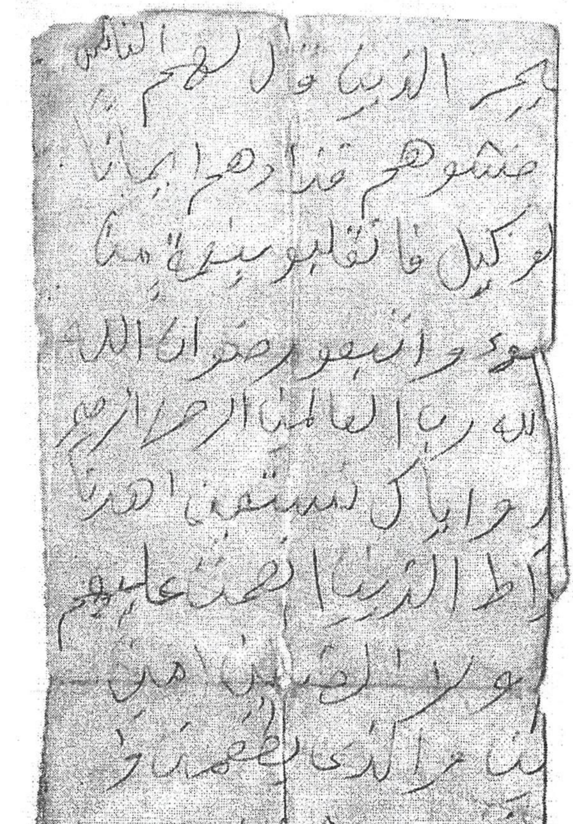
المراجع الإنجليزية:

1. Arkell, A. J., ***Funj Origins***, SNR, Vol. X (1932) Pp 201.
2. Arkell, A. J. ***A History Of The Sudan: From The Earliest Times To 1821.*** London,
3. Barbour K. M, ***The Republic Of The Sudan: A Regional Geography***, London. 1961.
4. Barbour, K M, ***The Republic Of The Sudan A Regional Geography***, London 1961.
5. Berckhardt, J. L., ***Travels In Nubian,*** Cregg International Publications, 1968.
6. Bruce, J., ***Travels To Discover The Source Of The Nile In The Years 1768-1777.***
7. Budge, E.A.W, ***The Egyptian Sudan*** , VOL 11. 1912.
8. Chataway, J. D. P,. ***Notes On The History Of The Funj***, SNR Vol X111 (1930)
9. Crawford. O. G. S., ***The Funj Kingdom Of Sennar With Geographical Account Of The Middle Nile Region***, SNR,1945, PP333.
10. Disney, A. W. M., ***The Coronation Of The Funj King Of Fazougli***, SNR., Vol xxvi, 1945, Pp 37.
11. Hassan, Y. F., ***The Arabs And The Sudan***, Edinburgh University Press, 1967.
12. Herodotus, Histories Vol 1 London 1964.
13. Hilleson, J. r., *The People Of Abu Jarid,* SNR, Khartoum, 1918, PP 170.
14. Holt, P. M, ***Funj Origins A Critique And New Evidence***, Journal of African History, Vol. IV, 1963, PP 39-55.

15. Holt. . M., ***The Origin Of Islam Studies***, In AL- Kulliya, Khartoum, No.1, 1952, Pp.20-27.
16. Idris Salim, ***Introduction Of Tung In To The Sudan,***
17. Intel 2/32/261, and Intel 2/32/270, ***General Notes On Tarikes In The Sudan.***
18. McMichael, H.A., ***The Coming Of Arabs In Sudan,*** AESW, London 1935.
19. McMichael, H.A., ***History Of The Arabs In The Sudan***, London, 1967 .
20. Ofahy, R. S. And Spaulding, J L, ***Kingdom Of The Sudan***, London, 1974.
21. Reid, SNR, 1930, PP 13.
22. Rosenthal, J., ***Some Aspects Of Islamic Political Thought,*** Cambridge, 1971.
23. Spaulding, J. L, ***The Evolution Of Islamic Judiciary In Sennar***, The International Journal For Historical Studies, V. X, 1977, Pp 408.
24. Spaulding, J. L., ***The Sudanese Travels Of Theodore Krump 1700 – 1702,*** translated from the Franciscan Missionary, Hambata Publications, 1979.
25. Sudan Intelligence Report No 79 -1901-Intel 6L1L1
26. Trimingham J. S., ***Islam In The Sudan***, Oxford, 1965.
27. Willis, C., ***Armine Religious Confraternities Of The Sudan,*** SNR, v.17, 1920 Ch 1 And 11
28. Wladimir Ivanov, ***Ismailia Tradition Concerning The Rise Of The Fatimid's: Brief Survey Of The Evolution Of Ismailism***, Leiden. 1952.

فهرس


بسم الله الرحمن الرحيم الذين قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من
الله وفضل لم [illegible] سوء واتبعوا رضوان الله
والله ذو فضل عظيم - الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين امين
الذي خلق [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه
سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض
من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين
[illegible] بشيء من علمه الا بما شاء [illegible]


بحر الذين قال لهم الناس
فاخشوهم فزادهم ايمانا
وكيل فانقلبوا بنعمة من
سوء واتبعوا رضوان الله
لله رب العالمين الرحمن الرحيم
واياك نستعين اهدنا
الصراط الذين انعمت عليهم
ولا الضالين امين
لنا من الذي يشفع
فهو يشفين الله لا اله
سنة ولا نوم له ما في السماوات
عنده الا باذنه يعلم ما بين
وما يشفى [illegible]
ولا [illegible]

د	ط	ب
ز	ه	ج
ح	ا	و